Platon

OPERE VI

Platon

OPERE VI

Platon

OPERE

VI

PLATON Opere VI

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

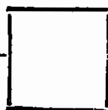
ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ Σ'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON



OPERE

VI



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1989

Ediţie îngrijită de
CONSTANTIN NOICA   PETRU CREŢIA

Introducere la dialogurile logice   ALEXANDRU SURDU

Traduceri, lămuriri preliminare şi note

Parmenide SORIN VIERU
Theaitetos MARIAN CIUCĂ
Sofistul CONSTANTIN NOICA
Omul politic ELENA POPESCU

Colecţie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecţiei
VAL MUNTEANU

ISBN 973-29-0047-4

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm prescurtările din Liddell—Scott—Jones, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

Aeschin., *Ctes.* = Eschine, *in Ctesiphontem*

A. = Eschil:
- A. = *Agamemnon*
- Ch. = *Choephori*
- Eu. = *Eumenides*
- Pr. = *Prometheus Vinctus*
- *Supp.* = Supplices (Rugătoarele)
- Th. = *Septem contra Thebas*

Alcm. = Alcman
Anaxag. = Anaxagoras
Ar. = Aristofan:
- *Av.* = Aves (Păsările)
- *Ec.* = *Ecclesiazusae (Adunarea femeilor)*
- Fr. = *Fragmenta*
- *Nu.* = *Nubes (Norii)*

Arist. = Aristotel:
- de *An.* = de *Anima*
- *Ath.* = *Athenaion Politeia (Constituția Atenienilor)*
- *Cael.* = *de Caelo*
- *E.E.* = *Ethica Eudemia*
- *E.N.* = *Ethica Nicomachea*
- G.C. = *de Generatione et Corruptione*
- *H.A.* = *Historia animalium*
- *Metaph.* = *Metaphysica*
- *P.A.* = *de Partibus animalium*
- *Po.* = *Poetica*
- *Pr.* = *Problemata*
- *Rh.* = *Rhetorica*
- *Top.* = *Topica*

Ath. *Epit.* = Athenaios, *Epitome*
D.L. = Diogenes Laertius
Euc., *Elementa* = Euclid, *Elementa*
E. = Euripide:
- *El.* = *Electra*
- *Hel.* = *Helena*
- *Ph.* = *Phoenissae*

Hdt. = Herodot
Heraclit. = Heraclit
Hes. = Hesiod:
- *Op.* = *Opera et dies (Munci și zile)*
- *Th.* = *Theogonia*

h. Hom. = *hymni Homerici*
h. Ap. = *Hymnus ad Apollinem*
h. Merc. = *hymnus ad Mercurium*
Iamb., *V.P.* = Iamblih, *de Vita Pythagorica*
Il. = *Ilias (Iliada)*
Od. = *Odiseea*
Olymp., *In Phd.* = Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*
Philol. = Philolaos
Pi. = Pindar:
- *Fr.* = *Fragmenta*
- *O.* = *Olympia*
- *P.* = *Pythia*

Pl. = Platon:
- *Ap.* = *Apărarea lui Socrate*
- *Smp.* = *Banchetul*
- *Phd.* = *Phaidon*

Phdr. = *Phaidros*
R = *Republica*
Prm. = *Parmenide*
Tht. = *Theaitetos*
Sph. = *Sofistul*
Plt. = *Omul politic*
Ti. = *Timaios*
Criti. = *Critias*
Phlb. = *Philebos*
Lg. = *Legile*
Ep. = *Scrisorile*
Def. = *Definițiile*
Epigr. = *Epigrame*
Alc. 2 = *Alcibiade 2*
Hipparch. = *Hipparchos*
Thg. = *Theages*
Cri. = *Criton*
Alc. I = *Alcibiade I*
Chrm. = *Charmides*
La. = *Lahes*
Grg. = *Gorgias*
Prt. = *Protagoras*
Hp. Mi. = *Hippias Minor*
Hp. Ma. = *Hippias Maior*
Ly. = *Lysis*
Euthphr. = *Euthyphron*
Mx = *Menexenos*
Men. = *Menon*
Euthd. = *Euthydemos*
Cra. = *Cratylos*
Clit. = *Cleitophon*
Min. = *Minos*
Amat. — *Amatores*
Just. = *De iusto*
Virt. = *De virtute*
Demod. — *Demodocos*
Sis. = *Sisyphos*
Erx. = *Eryxias*
Ax. = *Axiochos*
Plin., *H.N.* — Plinius Maior, *Historia Naturalis*
Plu. = Plutarh:
Cat. Mi. = Cato Minor
Sol. — Solon
Thes. = Theseus
Plb. = Polibiu
Pythag. — Pitagora
Schol. = Scholia:
ad.Ar.Eq. = la „Cavalerii" lui Aristofan
E. Hipp. = la „Hippolit" de Euripide
Simp., *In Ph.* = Simplicius, *in Aristotelis Physica commentaria*
S. = Sofocle:
Ant. — *Antigona*
O.T. = *Oedipus Tyrannus*
Str. = Strabo
Theoc., *Ep.* — Teocrit, *Epigrammata*
Th. = Tucidide
X. = Xenofon: *Ap.* — *Apologia Socratis (Apărarea lui Socrate)*
H.G. = *Historia Graeca*
Mem. — *Memorabilia (Amintiri despre Socrate)*
Oec. = *Oeconomicus*
Smp. = *Symposium*

ALTE PRESCURTĂRI

Cic. = Cicero:
de Rep., *de Sen.*, *de Fin.*, *Tusc.*, *Ad. fam.*
Lucr. — Lucretius
Vg. = Vergilius
Serv. = Servius
D.K. = Hermann Diels — Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
R.E. = *Real Encyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly—Wissowa
L.S.J. = Liddell—Scott—Jones, *A Greek-English Lexicon*, 1960

În transcrierea numelor proprii grecești am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească, statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fe-

don, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *p* (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*), κ = *c* (în toate pozițiile); κι și κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunțau *ki*, *ke* și, cine dorește poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*: vom scrie *Nicias* și se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*, αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* și υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *u* german).

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene și a interesului de care s-a bucurat și continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

INTRODUCERE
LA DIALOGURILE LOGICE

Clasificarea dialogurilor platonice, indiferent de critériile după care se face, va rămîne arbitrară. Cu toate acestea, există grupări care s-au impus. Una dintre ele, recunoscută încă din antichitate, se referă la așa-numitele „dialoguri logice" sau de „gen logic"[1]. Diogenes Laertios le avea în vedere pe următoarele: *Omul politic, Cratylos, Parmenide, Sofistul.* În cele din urmă au fost grupate cinci dialoguri: *Theaitetos, Parmenide, Sofistul, Omul politic, Philebos*[2], numite și dialoguri „megarice" (Platon le-ar fi scris în perioada refugiului din Megara); „dialectice" (Platon utilizează aici cu precădere metoda dialectică în sens antic) sau „metafizice" (după problemele abordate). Între primele patru dialoguri, inversînd ordinea primelor două, au fost găsite legături evidente[3], ele sfîrșind prin a fi considerate ca alcătuind o *tetralogie.* Legătura dialogului *Philebos* cu cele precedente este mai puțin sigură. Pe de altă parte, din cadrul tetralogiei respective, sînt considerate ca logice sau dialectice propriu-zise doar primele trei: *Parmenide, Theaitetos* și *Sofistul.* Indiferent de grupare, trebuie spus de la început că nu există nici un dialog platonic care să trateze *numai* probleme de logică. Ce-i drépt, în dialogurile amintite, față de celelalte, apar *mai multe* probleme referitoare la logică (aceasta în accepția aristotelică și respectiv clasico-tradițională). Probleme de logică atît în accepție aristotelică, cît și hegeliană sau modernistă apar însă *și în alte* dialoguri. Cu toate acestea, Platon n-a fost și nu este considerat logician, iar despre o „logică" a lui Platon sau platonică se vorbește numai figurativ.

Principala cauză a acestei situații, ca și în cazul filosofiei platonice în genere, o constituie modalitatea *dialogată* de expunere a problemelor. Dialogurile platonice sînt un fel

---

1 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Buc., 1963, III, 49 și III, 50.

2 După W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic*, London, 1897, p. 14; gruparea îi aparține lui W. G. Tennemann *(System der platonischen Philosophie*, Leipzig, 1792).

3 Cf. A. Diès, *Notice générale sur les dialogues métaphysiques*, în: Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, 1956, pp. XII—XIII.

de *drame spirituale*, cu personaje, situații, conflicte etc. În plus, ele nu se adresează specialiștilor. Pentru a le face cît mai atractive, Platon face uz de așa-numitele „mituri" — povestiri cu personaje și situații fantastice. Se pare că cel dintîi care a scris dialoguri a fost Zenon din Elea[4], dar ele ajunseseră o adevărată modă, practicată și de pitagoreici, megarici etc. Și despre Aristotel se zice că ar fi scris în tinerețe dialoguri[5]. Motivul principal, indiferent de modă, îl constituie utilizarea metodei dialectice, definită de Diogenes Laertios drept „... arta de a vorbi, prin care combatem sau susținem o temă cu ajutorul întrebărilor și răspunsurilor celor care discută"[6]. Dialogurile platonice nu sînt însă simple ilustrări ale unei metode, ci sînt drame autentice[7], care conțin momente de suspensie, de îndoială, de neputință, neîncredere, derută. Scopul lor nu este acela de a lămuri sau a explica ceva, ci, dimpotrivă, de a crea mirarea și chiar indignarea auditoriului[8], în orice caz, de a stîrni interesul pentru cercetarea propriu-zisă a problemelor puse în discuție. Ele sînt atît de reușite, încît provoacă pînă în zilele noastre înțelegerea lor greșită de către unii interpreți naivi, care cred că Platon își expunea în dialoguri propriile sale nedumeriri și îndoieli. Pînă și Hegel, care este foarte dur cu interpreții de acest gen, care „au atins adesea cu mîini grosolane filosofia lui Platon"[9], afirmă că „mitul este semnul neputinței gîndului", că, atunci „cînd conceptul a crescut mare, nu mai are nevoie de mit"[10]. Să fie utilizarea mitului un semn al neputinței conceptuale a lui Platon? Greu de crezut, mai ales că Hegel însuși amintește de opera pur filosofică (dogmatică) a lui Platon „... despre care a scris Brandis și care este citată sub titlul *Despre filosofie* sau *Despre idei* de către Aristotel, care pare-se, a avut-o în fața sa cînd a descris filosofia lui Platon..." Chiar dacă n-ar fi existat o asemenea lucrare, este evident că Platon nu-și instruia discipolii înscenînd drame filosofice sau povestindu-le mituri!

Din aceleași motive, s-a considerat că Platon nici n-ar fi avut o teorie anume, că el își schimba părerile de la un dialog la altul, cînd afirmînd, cînd negîndu-și propriile lui concepții sau pe ale altora. Se uită însă faptul că nici unul dintre personajele dialogurilor nu este Platon însuși. Diogenes Laertios semnalase deja faptul că interpretarea corectă a dialogurilor presupune cel puțin trei lucruri: „mai întîi, trebuie examinat înțelesul fiecărei afirmații; pe urmă, scopul,

---

[4] Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 48.

[5] Cf. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1894, p. 196.

[6] Diogenes Laertios, *loc. cit.*

[7] Cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 2.

[8] După tradiție, Platon își citea dialogurile în public (Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 35).

[9] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Buc., 1963, p. 463.

[10] *Ibidem*, p. 478.

dacă e făcut pentru un motiv principal, pentru sine sau pentru ilustrare și dacă demonstrează doctrinele proprii sau dacă combate pe interlocutor; în al treilea rînd, rămîne de cercetat dacă cele spuse sînt adevărate"[11]. Aceasta nu înseamnă că nu se poate şti care era concepţia lui Platon. Criteriul îl constituie *analiza comparativă* a concepţiilor enunţate în dialoguri cu cele ale predecesorilor săi, inclusiv Socrate, despre care deţinem date.

O concepţie cu multe aspecte de înaltă erudiţie, dar avînd la origine aceeaşi neînţelegere a specificului platonic al expunerii, este aceea a *evoluţiei gîndirii* lui Platon. Se porneşte de la faptul evident că Platon vorbeşte în fiecare dialog despre *altceva*, că şi atunci cînd sînt reluate anumite probleme, ele sînt *altfel* tratate. Dar ce farmec ar mai fi avut dialogurile lui Platon, dacă acesta ar fi vorbit în ele despre *unul şi acelaşi lucru* şi, mai mult, în aceeaşi manieră?

În ciuda meritelor sale deosebite, de exegeză din perspectivă logică a dialogurilor platonice, lucrarea lui W. Lutoslawski (*The origin and growth of Plato's logic*), convinge cititorul mai degrabă de constanţa gîndirii platonice, de menţinerea rigidă chiar a *aceloraşi* termeni în contexte *cu totul diferite:* gîndire, cunoaştere, etică, estetică, natură, societate. *Platon trece de la un domeniu la altul, nu de la o concepţie la alta.* Faptul că ponderea unor probleme nu mai este aceeaşi sau că semnificaţia lor devine alta, în funcţie de context, nu conţine nimic derutant. Şi Hegel îşi aplica în mod consecvent triada, care părea mereu alta, în funcţie de domeniu. Dar Platon a fost criticat încă din antichitate pentru metoda greoaie de expunere, pentru faptul că utilizează pentru acelaşi lucru mai multe denumiri şi pentru lucruri diferite aceeaşi denumire. El numeşte de exemplu *idee* atît *forma*, cît şi *genul*, *modelul*, *principiul* şi *cauza*, deşi acestea nu sînt identice. Sau întrebuinţează chiar expresii contrare pentru acelaşi lucru[12]. Neajunsul acesta se observă însă şi la Aristotel, în legătură cu termeni ca: *substanţă*, *formă*, *materie* etc., care trebuie interpretaţi diferit în funcţie de context.

Teoria lui Lutoslawski, cît şi a evoluţionismului platonic în genere, a fost combătută cu argumente incontestabile. „Noile" teze, care apar de la un dialog la altul, se completează reciproc, întregind tabloul armonios al filosofiei platonice, al cărei pivot îl constituie teoria Ideilor. V. Brochard[13] dovedeşte nu numai faptul că teoria ideilor se regăseşte cu *aceeaşi* semnificaţie de la primele dialoguri (în care apare) şi pînă la ultimele, ci şi faptul, care a derutat pe mulţi interpreţi, că Platon nu şi-a schimbat nici măcar ideile politice. *Republica* diferă de *Legile* nu prin concepţie, ci prin domeniu. În primul dialog este vorba de un stat *ideal*, care ar putea fi clădit doar de zei şi fiii acestora (739 d), în al

---

[11] Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 65.
[12] Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 64
[13] *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, pp. 153—168.

doilea, de un stat *real*, condus după legi umane, dar superior celor greceşti actuale, şi, lucru demn de remarcat, Platon avea de gînd să scrie şi un al *treilea* dialog (739 e) despre statul *existent* în vremea lui. Este evident că scriind despre un stat imperfect ca cel atenian, sau de unul doar perfectibil, Platon nu-şi infirma concepţiile despre statul perfect.

V. Brochard sugerează faptul că, fără să fie vorba de o schimbare a concepţiilor lui Platon, tabloul dialogurilor (în cronologia admisă actualmente) ar reprezenta desfăşurarea sistemului platonic, pornind de la *individual*, de la cele umane *(ta anthropina)* la *general* (drumul ascendent către fiinţă, care ar putea fi numit, în termenii lui Constantin Noica, *devenirea întru fiinţă)* şi apoi, *după* instituirea generalului şi ipostazierea lui, ar urma *revenirea dintru fiinţă* la cele umane, de data aceasta la *social* (la individualul organizat pe baza generalului).

Problemele logicii apar în majoritatea dialogurilor, deşi mai pregnant în cele numite „logice". Din această cauză, este necesară, pentru înţelegerea acestora, o expunere referitoare la *întregul sistem al filosofiei platonice.* În plus, perspectivele moderne ale logicii, care nu se mai reduc la cea clasico-tradiţională, de inspiraţie aristotelică, extind şi ele sfera investigaţiei în afara dialogurilor numite „logice" încă din antichitate.

Descoperirea concepţiilor logice ale lui Platon, ca şi a celor filosofice, din cadrul dialogurilor, care mai degrabă le ascund decît le relevă, este o activitate *hermeneutică,* al cărei rezultat va rămîne întotdeauna *incomplet* şi, fireşte, discutabil. Ne putem imagina situaţia în care s-ar fi pierdut *Organon*-ul lui Aristotel. Din restul lucrărilor sale nimeni n-ar mai fi redescoperit silogistica, deşi aceste lucrări n-au fost transpuse în limbajul dramatic al dialogurilor. Hegel remarcase pe bună dreptate că meritul lui Aristotel nu constă atît în descoperirea şi studiul silogisticii, ci în faptul că, odată descoperită şi studiată, aceasta n-a mai fost aplicată de către Aristotel în nici o altă lucrare. Ce s-ar fi întîmplat dacă Aristotel şi-ar fi expus *Metafizica* în lanţuri de silogisme! Dar atunci, putem considera, cu privire la Platon, că, în ciuda formei dramatizate de expunere a filosofiei, în dialogurile sale găsim mai multe referinţe la probleme logico-metodologice decît în lucrările lui Aristotel (cu excepţia *Organon*-ului). Totuşi, înaintea selectării problemelor de logică, sînt necesare două operaţiuni prealabile: fixarea locului pe care îl ocupă Platon faţă de predecesorii săi şi faţă de Aristotel şi schiţarea unor coordonate plauzibile ale sistemului său filosofic, căci, la Platon, legătura dintre logică şi filosofie este mult mai strînsă decît la Aristotel.

1. FORMALISMUL ŞI LOGICA PLATONICĂ

Analiza principalelor tendinţe şi orientări din gîndirea teoretică contemporană, legate în primul rînd de fundamentele matematicilor şi de naşterea unei noi discipline logice —

logistica sau logica simbolică, numită și logică matematică — — pune în evidență faptul că ceea ce se numește astăzi *logicism, formalism* și *intuiționism* nu sînt specifice doar ultimelor secole. O cercetare a istoriei filosofiei, și implicit a logicii, din aceste trei perspective nu s-a întreprins încă, dar există destule indicații și sugestii pe baza cărora poate fi schițată o astfel de istorie.

În privința *logicismului*, care constituie fundamentul teoretic al neopozitivismului, se face adesea legătura între paradoxele logiciste (descoperite de Russell) și paradoxele eleate (aporiile lui Zenon). Apoi se consideră că legătura dintre doctrina lui Leibniz și logicismul modern a fost zădărnicită doar de un accident istoric (necunoașterea manuscriselor lui Leibniz). S-a făcut de asemenea o legătură directă între Russell și Hume.

O legătură fără echivoc s-a făcut între *formalism* și filosofia lui Platon, formaliștii numindu-se și fiind numiți „platonicieni", și aceasta nu la modul figurat. Formaliștii, ca și Platon, vorbesc de entități ideale, care ar exista în sine și al căror statut existențial ar fi garantat de simpla lor definiție corectă necontradictorie. Este evident de asemenea caracterul formalist al doctrinei lui Spinoza, și, mai mult decît oricare, al filosofiei lui Hegel, care nu este altceva decît o teorie a dezvoltării Ideii.

În fine, o istorie a filosofiei din perspectivă intuiționistă (Aristotel, Descartes, Kant și Brouwer) a fost schițată deja[14] și admisă ca atare de intuiționiștii contemporani, care se numesc ei înșiși și au fost numiți „aristotelicieni" și „kantieni".

S-a conchis că ar exista în istoria filosofiei cel puțin *patru* perioade de logicism, formalism și intuiționism, între care există asemănări frapante: o perioadă antică, cu evidente trăsături *ontologice*, cea raționalist-modernă, cu implicații *metodologice*, cea criticistă, evident *gnoseologizantă* și cea actuală, în care primează *logicul*.

Asemănările cele mai evidente sînt între perioada antică și cea actuală. Rezultatul spectaculos al ambelor a fost elaborarea cîte unei *logici* recunoscute unanim (cea aristotelică și cea simbolică) — rezultatul perioadei gnoseologizante a fost logica lui Hegel, care nu este însă unanim recunoscută, iar al celei metodologice ar fi trebuit să fie logica combinatorie a lui Leibniz. Perioada antică a fost analizată nu numai din perspectivă intuiționistă, ci și logicistă și formalistă[15]. Pe baza unei asemenea analize poate fi înțeleasă semnificația *universală* a filosofiei lui Platon, ca variantă a formalismului și idealismului în genere, dar și semnificația ei *particulară*, logică, indiferent dacă Platon avea elaborată sau nu, sub formă de sistem teoretic, o astfel de știință.

---

[14] V. Al. Surdu, *Neointuiționismul*, Buc., 1977, pp. 21—97.
[15] V. Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă*, în „Probleme de logică", Buc., 1973.

Logicismul eleat, ca și cel contemporan, a fost precedat de o tendință pronunțată de *matematism*. Este vorba de *matematismul pitagoreic* în antichitate și de *cantorism* în epoca actuală. Specifică matematismului antic este teza după care principiile matematice ar fi principiile lucrurilor *(tas archas ton onton)*, mai precis ale tuturor *(panton)* lucrurilor[16]. Există și alte formulări care exprimă în fond aceeași tendință: elementele *(stoicheia)* numerelor sînt elementele tuturor lucrurilor; lucrurile sînt alcătuite din numere; lucrurile sînt imitații ale numerelor.

Fără să intrăm în amănunte, trebuie reținută teza pitagoreică, după care fundamental este numărul *unu (to hen)*, din care provin toate numerele.

Pitagoreismul a avut o evidentă influență asupra filosofilor din Elea, numiți uneori chiar „bărbați pitagoreici" *(andres pythagoreioi)*. Teza lui Xenophanes, *totul este unu (hen einai to pan)* e de proveniență pitagoreică. Dar *totul* lui Xenophanes, identificat cu *unul*, era considerat în același timp *gîndire* și *rațiune (noun kai phronesin)*[17]. Această identificare a totului cu gîndirea este primul semn al *logicismului*. Influența matematistă rezidă în reducerea totului (logic) la unul (matematic), cu respectarea legii de fier a logicului, *principiul identității: totul este veșnic la fel (to pan aei homoion)*[18].

În etapa actuală, lui Xenophanes îi corespunde pe linie logicistă doctrina lui G. Boole — tendința de reducere a logicii la matematici (mai precis la algebră).

Dar în Școala eleată a existat și un reprezentant al tendinței logiciste ulterioare, à la Frege, de reducere inversă, a matematicului la logic. Este vorba de Parmenide. După relatarea expresă a lui Aristotel, acesta ar fi conceput *unul conform rațiunii (tou kata ton logon henos aptesthai)*[19]. Teza extremist-logicistă a lui Parmenide s-a păstrat în enunțul după care *este același lucru a gîndi și a fi (to auto noein estin te kai einai)*[20]. Dar, în felul acesta, nu numai totul și unul sînt și gîndire, ci și ființa *(to on* sau *to eon)*. Opoziției fundamentale, care la Xenophanes avea forma „totul și nimic" *(to pan kai to meden)*, cu excluderea nimicului, îi corespunde la Parmenide opoziția dintre *ființă și neființă (to eon kai me eon)*, cu excluderea neființei.

Ființa însă, identică cu gîndirea, cu totul și unul, devine la Parmenide ființă sau existență absolută; ființa *(to on)* care exclude nu numai neființa *(to me on)*, ci și fiin-

---

[16] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, A, 5. 986 a, 2.

[17] Diogenes Laertios, *De cl. philos. vitis*, IX, 19.

[18] Diels—Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Bd., Xenophanes, A, 32.

[19] Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986 b, 18-19.

[20] Diels—Kranz, *op. cit.*, Parmenides, B, 3.

țele, lucrurile care au ființă *(ta onta)*. Este exclusă astfel multiplicitatea și mișcarea.

Parmenide este primul logicist-extremist, care încearcă un fel de „construcție logică a lumii" (ce amintește de lucrarea logicistului modern R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt)*. Această construcție, spunea Aristotel, ar avea sens numai din perspectivă logică *(epi ton logon)*, dar potrivit lucrurilor *(epi de ton pragmaton)*, a crede așa ceva ar fi aproape o nebunie[21].

Zenon din Elea a dovedit, cu ajutorul așa-numitelor *paradoxe* sau *aporii*, că nu numai construcția logică a lumii pare o nebunie din perspectiva lucrurilor *(epi ton pragmaton)*, dar și lumea lucrurilor în diversitate și mișcare pare o „nebunie", o absurditate (contradicție nerezolvabilă) dacă este prezentată conform logicii sau rațiunii *(kata ton logon)*. Este vorba de ceva asemănător cu paradoxele descoperite de Russell în teoria mulțimilor, care nu era altceva decît o *teorie logică* a mulțimilor de lucruri, o prezentare logică *(kata ton logon)* a acestora, care, așa cum observase și Henri Poincaré, nu putea să ducă decît la paradoxe.

Paradoxele eleate constau în opunerea, față de tezele eleate referitoare la multiplicitate și mișcare, a unor teze contrare. Tezei că *nu există multiplicitate* îi era opusă teza că *lucrurile sînt multiple;* tezei că *nu există mișcare*, teza că *lucrurile se mișcă*. Este evident că ultimele teze sînt cele care par indiscutabile, iar primele par inadmisibile. Se zice că Diogenes cinicul, adversar al lui Parmenide, cînd i s-a prezentat un argument contra mișcării, n-a spus nimic, ci s-a ridicat pur și simplu și a umblat, crezînd că dovedește prin actul său și prin evidența simțurilor că mișcarea există în realitate[22].

Problema însă nu era aceasta, iar argumentul contra mișcării (argumentarea *kata ton logon)* rămînea neatins indiferent de evidența senzorială a mișcării (de dovada prin simțuri, *kata ten aisthesin*).

În antichitate, spre deosebire de epoca modernă, a mai existat o situație paradoxală, *inversă* celei logiciste. Așa cum este posibilă interpretarea totului conform rațiunii, este posibilă și interpretarea lui, deci și a ființei în genere și a unului, conform lucrurilor *(epi ton pragmaton)*. Or, lucrurile fiind în permanentă transformare și mișcare, urmează că totul curge *(panta rhei)*, cum spunea Heraclit. Transpunerea pe planul gîndirii a acestei teze duce la identificarea adevărului cu falsul, a afirmației cu negația. Este vorba de orientarea filosofică numită *sofistică*.

Fără să intrăm în amănunte, rezumăm dubla situație paradoxală (aporetică și sofistică), de identificare a existenței și a gîndirii, astfel: concepută conform gîndirii, a identității abstracte, a ființei absolute și a unului care este totul, existența senzorială devenea iluzorie, în ciuda dovezilor incontestabile ale simțurilor; pe de altă parte, gîndirea

---

[21] Aristoteles, *De Gen, et Corrup.*, A. 8, 325 a, 17—19.
[22] Cf. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, III, 66.

concepută conform simțurilor, a existenței sensibile a lucrurilor, devenea ca și aceasta lipsită de orice fermitate. Astfel spus, logicismul eleat implica imposibilitatea unei științe a naturii și a societății, iar sofistica imposibilitatea unei științe a gîndirii.

În epoca modernă, era vorba în principal de cele două tendințe de reducere fie a științificului în genere la logic (căci logicismul s-a manifestat și față de alte științe în afară de matematici), fie a logicului la științific. Astfel au apărut nu numai logici ale matematicii, ci și ale fizicii, ale mecanicii cuantice, ale viului etc., după cum apăruseră și algebre ale logicii, geometrii și chiar fizici ale logicii[23]. Ca și în antichitate, paradoxele au apărut în legătură cu aspectul logicist al acestor identificări. Metodologic, atît pentru salvarea logicii, cît și pentru rezolvarea „crizelor" din știința era necesară, în primul rînd, *separarea* domeniilor identificate, separarea logicii de știință și a științelor de logică și încercarea de a le concepe pe fiecare în conformitate cu specificul lor. Acestei tendințe din dezvoltarea gîndirii teoretice contemporane îi corespunde *formalismul.*

Cu aplicație la matematici, domeniu în care formalismul a ajuns la o poziție clară de tip platonic, se constată *separarea* matematicii în *două* domenii: unul care cuprinde entități matematice finite, perceptibile intuitiv și care nu au nevoie de nici o justificare logică, și altul care cuprinde entități ideale, infinități actuale (care au dat naștere paradoxelor), care nu pot fi justificate decît cu mijloace logice, independente de orice percepție senzorială. Spre deosebire de primele, care nu necesită nici o explicație (numerele naturale) și care nici nu produc dificultăți, ultimele sînt considerate fie ca produse ale unei minți divine, ca existînd într-o lume ideală, fie ca produse pure ale minții umane. Mijlocul prin care poate fi pusă în evidență *existența* acestora este *definirea lor corectă*, iar modul în care acestea pot fi utilizate este acela al *raționamentelor lipsite de contradicții.* Altfel spus, o teorie matematică este acceptabilă dacă entitățile la care se referă sînt corect definite iar raționamentele care se fac asupra lor sînt lipsite de contradicții. În felul acesta, orice teorie poate fi redusă la o schemă formală, la un *sistem formal* (uneori axiomatic) necontradictoriu. Un astfel de sistem poate fi elaborat și pentru teoria mulțimilor. Definind corect mulțimile și aplicînd doar raționamente necontradictorii nu se mai ajunge la paradoxe. În rest, matematica elementară poate fi practicată neformal.

Deși reprezintă o tendință necesară atît în dezvoltarea logicii simbolice (elaborarea sistemelor logice independente de orice elemente neformale), cît și în dezvoltarea științelor (eliberate de canoanele logicii formale, însușindu-și treptat modul de gîndire dialectic), formalismul reprezintă doar o fază tranzitorie, care, absolutizată, poate să aducă daune serioase, atît logicii, cît și științelor particulare. *Despărțirea*

---

[23] Vezi în acest sens Ștefan Odobleja, *Introducere în logica rezonanței*, Craiova, 1984, p. 17.

logicului de ştiinţific nu poate fi decît vremelnică. Practicate corect, ele trebuie să se *reîntîlnească* în efortul comun de progres al cunoaşterii. Tendinţa care proclamă această „reîntîlnire“ a fost numită *intuiţionism logic* sau *neointuiţionism*. El recomandă practicarea matematicii şi a oricărei ştiinţe în mod intuitiv, respectîndu-i cu stricteţe legităţile chiar dacă acestea încalcă principiile logicii formale, dar, în acelaşi timp, recomandă şi utilizarea corectă a logicii formale, aplicabilă entităţilor care pot fi nu numai *definite*, ci şi *construite* sau *percepute* intuitiv, al căror comportament poate fi nu numai *demonstrat ca necontradictoriu*, ci şi *dovedit ca efectiv*. Intuiţioniştii au demonstrat cu exemple din matematici, că definiţia corectă nu înseamnă existenţă autentică, iar lipsa de contradicţie nu înseamnă eficienţă. Formalistic, pot fi construite sisteme, teorii coerente cărora nu le corespunde nimic în realitate. Pe de altă parte, ei recomandă practicarea unei logici corespunzătoare domeniilor ştiinţifice la care este aplicată, renunţarea la canoanele ei rigide, la principii considerate absolute, cum ar fi principiul terţului exclus, al dublei negaţii şi chiar al noncontradicţiei. Ceea ce nu înseamnă însă considerarea lor ca false. În rezumat, intuiţioniştii critică existenţa *separată* a logicii de ştiinţe şi invers, dar aceasta numai *după ce* separate fiind, ambele pot fi practicate corect. Reîntîlnirea (intuiţionistă) a logicii şi a ştiinţelor particulare nu are nimic comun cu identificarea lor (logicistă).

În măsura în care Aristotel este revendicat ca intuiţionist (la el găsim toate tezele fundamentale ale intuiţioniştilor: o teorie a intuiţiei, chiar matematice, a infinitului potenţial, a continuului etc.), el ar fi trebuit să întreprindă, ca şi intuiţioniştii contemporani, o adevărată *critică a formalismului*. Şi Aristotel o întreprinde ca atare. Este vorba de *critica aristotelică a formalismului platonic*.

Aristotel îi reproşează lui Platon în esenţă faptul că *separă* ideile de lucrurile sensibile, dar nu trebuie uitat că Aristotel întreprinde această critică *după ce* separaţia avusese deja loc. Or, aceasta înseamnă că Aristotel nu era un adversar al lui Platon, în sensul că ar fi fost adeptul *identificărilor* în stil logicist şi sofistic ale logicului cu existentul senzorial.

El constată faptul că Platon, ca discipol al lui Cratylos şi adept al concepţiei lui Heraclit, potrivit cărora lucrurile sensibile se găsesc într-o curgere continuă, a rămas adeptul acestei concepţii, dar fără a cădea în greşeala lui Cratylos, considerînd că şi ideile şi respectiv expresiile lor lingvistice s-ar găsi în aceeaşi situaţie (= sofistică). Pe de altă parte, el consideră că definiţiile la care ajunsese Socrate nu erau potrivite pentru lucrurile sensibile, din cauza permanentei lor schimbări, ci pentru ceea ce el numea „idei“, afirmînd că lucrurile sensibile stau în afara acestora. Dar aceasta înseamnă recunoaşterea faptului că Platon nu mai impune lucrurilor sensibile principiile logicii (= logicism) şi, ca atare, evită paradoxele eleate.

Din această perspectivă, se poate considera că dacă n-ar fi existat formalismul platonic, el ar fi trebuit să fie inven-

tat! Oare Aristotel a inventat pur și simplu formalismul platonic (cum i s-a reproșat adesea), numai de dragul de a-l combate, sau Platon însuși a fost formalist?

În privința conceperii *separate* a ideilor de lucrurile sensibile, nu încape nici o îndoială că Platon a fost cel care a emis-o. Ea neapărînd nici la Socrate și nici la presocratici și fiind combătută de Aristotel, este evident că nu le aparținea nici acelora și nici acestuia din urmă. În plus, există și locuri în dialogurile sale, unde ideile apar în această postură (*eidos choris*)[24]. Faptul că ideile au atributele logicului, atribute pe care le avea și ființa, unul și totul ale lui Parmenide (veșnicie, nemișcare, unitate absolută, puritate), și, în primul rînd, identitate absolută, este de asemenea cunoscut. Aristotel menționează că la aceste idei, care reprezintă esența lucrurilor sensibile (*ce este, ti esti* fiecare lucru sensibil), se ajunge prin *definiție* — procedeu formalist clasic de obținere a entităților ideale nu numai la formaliștii actuali, ci și la Spinoza (a se vedea *Etica)* și la Hegel, care nu tratează despre definiție la capitolele referitoare la concept și judecată (la subiectivitate), ci la cele referitoare la Idee!

Ceea ce nu menționează însă Aristotel, este tocmai aspectul constructiv-formalist al platonismului, pe care Hegel, tot în capitolele amintite, îl rezumă prin *diviziune* și *teoremă,* respectiv sistemul demonstrativ sau axiomatic (care apare și la Spinoza), care constituie germenul sistemului formalist logico-matematic. Faptul că Platon utiliza diviziunea ne este cunoscut și de la Aristotel[25], iar dialogurile sale conțin numeroase scheme demonstrative, al căror mecanism îi era desigur cunoscut lui Platon, din moment ce Aristotel însuși îl atribuie deja lui Socrate (mecanismul raționamentelor inductive)[26]. Dar aceasta înseamnă că Platon era *mult mai formalist* decît îl considera Aristotel. Într-adevăr, el nu numai că a *separat* ideile de lucrurile sensibile și a considerat că acestea din urmă își datoresc existența doar faptului că *participă* la idei, dar, odată separate, ideile au fost studiate în sine și pentru sine, fără nici o referință la ceea ce nu este ideal sau formal. Platon a fixat regulile de *formare și comportare* ale ideilor, ceea ce în limbajul actual înseamnă elaborarea unei *doctrine formaliste a logicii.* O doctrină care, oricum, presupune elaborarea *prealabilă* a unei *logici.*

De ce n-a fost apreciată această logică? De ce a rămas pierdută în balastul dramatic al dialogurilor? Cauza o constituie, desigur, baza ei formalistă, care o face inoperantă, ineficientă în lumea lucrurilor sensibile, inaplicabilă. Față de aceasta, logica lui Aristotel, care în fond nu dispune, cum se va vedea în continuare, de prea multe în plus, a devenit instrumentul *(Organon)* științelor. Cu ajutorul ei, Aristotel a elaborat în principiu științe ca: fizica, politica, economia, etica, estetica, psihologia, ceea ce era imposibil de realizat din perspectivă platonică, pentru faptul simplu că

---

24 *Prm.*, 129 d, 130 b, 130 d, 131 b; *Sph.*, 253 d.
25 Aristoteles, *Anal. Pr.*, I, 31.
26 Aristoteles, *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b, 28.

logica era concepută *separat* de lumea lucrurilor sensibile.

Cu toate acestea, Platon n-a fost *numai* formalist în accepţia clasic-modernistă a termenului. El a fost formalist şi în accepţia *hegeliană*, respectiv *idealistă* a termenului. Acordînd prioritate Ideilor, el a încercat, ca şi Hegel, să *construiască* domenii ideale (statul ideal), în loc să cerceteze existenţa efectivă a acestora. Faptul nu se datoreşte atît separaţiei Ideilor de lucrurile sensibile, cît *inversării* raportului dintre acestea — nu existenţa lucrurilor sensibile determină ideile, ci invers.

În fine, mai trebuie adăugat un lucru esenţial: Deşi ideea *(idea)* are desigur şi caracteristicile noţiunii în accepţie clasică, şi chiar apare adesea în postură de formă *(eidos)* generală, abstractă în raport cu lucrurile sensibile, sau chiar ca gen *(genos)* al acestora, ea este concepută şi ca fiind superioară genurilor *(megista ton genon)*. Ideile în această accepţie, de genuri supreme, spre deosebire de categoriile lui Aristotel, care sînt legate de lucrurile sensibile, se raportează unele la altele, se combină *(mixis ton eidon)*, asemenea conceptelor hegeliene (fiinţă, nefiinţă, devenire etc.), independent de modul în care se combină atît lucrurile sensibile, cît şi ideile în postura de genuri obişnuite (în cadrul predicaţiei). Este vorba de ceea ce se numeşte domeniul *speculativului*, căruia îi corespunde o logică aparte, diferită atît de cea aristotelică cît şi de cea simbolică modernistă.

Deci, cîmpul logic, am putea spune, platonic este mai larg decît cel aristotelic, atît de larg încît constituie fundalul întregii filosofii a lui Platon. Este canavaua pe care acesta ţese, în aparenţă, la întîmplare ici-colo cîte o linie neterminată, încercînd, cu riscul de a rămîne neînţeles, să schiţeze conturul întregului, dar şi punctele mai importante pe care să le umbrească apoi, spre a da imaginii brodate aparenţa de mişcare şi viaţă. La început o face în linişte, degajat, tăifăsuind cu personajele sale fictive, ca apoi, treptat, ca în *Legile* să pună doar de formă cîte o întrebare pentru răspunsuri tot mai ample. Oricum, chiar dacă va fi fost în cele din urmă stînjenit de stilul dialogat, Platon nu-l va abandona, după cum nu va renunţa nici la metoda ilustrată prin dialog, la *dialectică*, prin care trebuie înţeleasă, în ultimă instanţă, *întreaga logică platonică în acţiune*. Din această cauză, este imposibilă înţelegerea logicii lui Platon fără o referinţă la cadrul integral al filosofiei sale, pentru simplul motiv că, în fond, orice dialog platonic este o formă de aplicare a logicii. Dar, înaintea oricărei consideraţii asupra sistemului filosofic al lui Platon, sînt necesare cîteva explicaţii terminologice, fără de care nu pot fi evitate alte cîteva grave neînţelegeri în legătură cu filosofia lui Platon.

2. PROBLEME TERMINOLOGICE

„Mîinile grosolane", despre care spune Hegel că au atins filosofia lui Platon, nu sînt doar „mîinile" contemporanilor lui Hegel, sau ale celor din zilele noastre, iar istoria acestei

„pîngăriri“ începe chiar din antichitate[27]. Dacă în legătură cu interpretarea lui Aristotel, mai ales cea de la începutul capitolului 6 din prima carte a *Metafizicii*, se poate spune că este o expunere critică corectă a formalismului platonic, toate considerațiile sale ulterioare, referitoare la interpretarea ideilor și a numerelor ideale (mai ales în capitolul 9, cartea I, capitolele 4—9 din cartea a XIII-a și capitolele 2—6 din cartea a XIV-a) nu mai au corespondențe în dialogurile lui Platon. Nu se poate considera totuși că Aristotel nu l-ar fi înțelés pe Platon sau că l-ar fi interpretat greșit, căci Aristotel vorbește adesea explicit nu despre *concepțiile lui Platon,* ci despre *consecințele admiterii lor*, despre ceea ce *ar rezulta* dacă se admite teoria platonică a ideilor, pe de o parte, și, pe de alta, despre *concepțiile platonicienilor* din vremea sa — concepții pe care nu le cunoaștem *decît* din aceste relatări.

În altă ordine de idei, dacă filosofia aristotelică s-a născut din „neînțelegerea“ filosofiei lui Platon, atunci este o adevărată fericire faptul că nu l-a înțeles! De fapt, în calitate de „intuiționist“ antic, de „criticist“, el a *combătut* formalismul platonic sub *toate* aspectele sale. Ceea ce se poate conchide este că, încă de pe vremea lui, au existat interpretări grosiere ale platonismului, pe care Aristotel le critică. Și bine face că le critică! După cum și Platon a făcut bine cînd i-a criticat pe logiciștii eleați și pe sofiștii de orice speță, indiferent dacă i-a înțeles sau dacă a scris despre ei doar „simple pagini întristătoare“. Căci aceasta este legea dură a progresului.

Problema este însă alta, iar interpretările necorespunzătoare ale filosofiei lui Platon nu se datoresc numai lipsei de înțelegere sau caracterului lor grosier. Există interpretări greșite, datorate unor concepții curente, unor viziuni moderne, care par la prima vedere ireproșabile. Este vorba, în primul rînd, chiar de concepția lui Hegel despre *dialectică.*

a) *Dialectică, antitetică și speculativ la Platon.* Despărțirea sau separarea gîndirii de lucrurile sensibile, întreprinsă de Platon, a avut un dublu rol pozitiv: de a elibera domeniul lucrurilor sensibile de conceperea lui necorespunzătoare (logicistă) numai pe baza gîndirii *(kata ton logon),* deci în unitate, nemișcare etc. cît și de a elibera gîndirea de conceperea ei necorespunzătoare (sofistică) conform cu desfășurarea lucrurilor sensibile *(kata ton pragmaton),* în permanentă schimbare, identificare a contrariilor etc. După conceperea separării, Platon va rămîne, cum remarcase și Aristotel, pe poziția lui Heraclit în privința lucrurilor sensibile, considerînd, ca și acesta, că ele sînt într-o permanentă transformare, iar în privința gîndirii (a ideilor, formelor și genu-

---

[27] În *Cuvînt prevenitor* la volumul V al traducerilor din *Opere* ale lui Platon, C. Noica numește capitolul 9 din *Metafizica* lui Aristotel „una din cele mai întristătoare pagini din istoria filosofiei“, pe motivul interpretării grosiere a filosofiei lui Platon — interpretare care dăinuie încă pînă în zilele noastre.

rilor), pe poziţia lui Parmenide, considerînd, în maniera acestuia, că ideile sînt identice cu sine, veşnice etc.

Ce-i drept, în privinţa gîndirii, Platon s-a îndepărtat serios de Parmenide. Acesta din urmă identifica gîndirea cu fiinţa, pe care o considera unică. Or, Platon admite fiinţa ca idee, dar nu ca fiind *unica idee.* Deci, dintr-o dată, este admisă multiplicitatea. Este admisă de asemenea combinaţia formelor, participarea unora la altele şi predicaţia (enunţarea unora despre altele). Este admisă, într-o anumită accepţie, chiar şi nefiinţa. Altfel spus, este admisă pe planul gîndirii *contrarietatea*, pozitivul şi negativul, şi *contradicţia:* afirmaţia şi negaţia, adevărul şi falsul. Toate acestea nu mai sînt pe linia logicismului eleat. Ceea ce nu admite însă Platon este trecerea unei idei în contrariul acesteia şi susţinerea în acelaşi timp a două propoziţii contradictorii. Metoda *(methodos)* sau ştiinţa *(episteme)* opusă sofisticii, de a distinge între contrarii şi de a despărţi adevărul de fals, prin analiză şi sinteză, este ceea ce Platon numeşte *dialectică.*

Zenon era considerat de către Aristotel „inventatorul dialecticii" *(heuretes tes dialektikes)* pentru faptul că opunînd teze contradictorii (de exemplu că „lucrurile se mişcă" şi „lucrurile nu se mişcă"), decidea, prin infirmarea uneia, adevărul celeilalte.

Termenul de dialectică *(dialektike)* provine din *dialego* şi înseamnă originar *arta de a discuta.* Din acelaşi cuvînt provine şi *dialogul (dialogos).* Faptul că Platon îşi expune filosofia în dialoguri dovedeşte că el era şi adeptul sensului mai vechi (socratic) al dialecticii, menţionat de Diogenes Laertios, ca „arta de a vorbi, prin care combatem sau susţinem o teză cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută". La care trebuie adăugat că răspunsurile sînt de regulă reductibile la „da" sau „nu", respectiv la afirmarea sau infirmarea unor propoziţii.

Dialectica nu are nici un sens fără *contradicţie (antilogia, antiphasis),* fără *opunerea dicţiilor.* Aristotel numeşte premise dialectice *(dialektikai protaseis),* premisele *discutabile,* al căror adevăr poate fi pus la îndoială, premise ale căror dicţii opuse ar putea fi adevărate.

Există şi un sens rău al dialecticii, cel eristic sau megaric, legat şi acesta de vehicularea contradicţiei, mai precis de infirmarea oricărei teze prin consecinţele contradictorii care pot decurge din ea.

În orice caz, nimeni n-ar fi acceptat că pot exista contra-dicţii şi deci dia-lectică în afara logicului, respectiv în afara expresiilor lingvistice ale acestuia. Din această cauză Heraclit, de exemplu, care vorbeşte despre natura *(he physis)* care tinde către contrarii *(ton enantion)* şi care realizează concordanţa *(symphonia)* sau reunirea *(homonoia)* prin împreunarea contrariilor *(dia ton enantion synepsen)*[28] nu era considerat dialectician. În primul rînd, pentru faptul că nu vorbea despre *gîndire* sau *limbaj*, ci despre *natură,* şi, în al doi-

[29] Diels—Kranz, *Die Vorsokratiker,* I. Bd., Heraclit, B, 10.

lea rînd, fiindcă nu vorbea despre *contradicții*, ci despre *opoziții*.

Termenul de „opoziție" (*antithesis*) sugerează, în analogie cu cel de „dialectică" (= știința contradicției) o știință sau teorie a opoziției, o *antitetică*. Contrariile *(enantia)* din natură, din lumea lucrurilor sensibile, cum erau și la pitagoreici, de exemplu, perechea—neperechea, dreapta—stînga, lumină—întuneric, și la alți presocratici: uscatul—umedul, plinul—golul etc. se *opun*, se contra-*pun*, nu se contra-zic. Din această cauză, nici Heraclit, nici Pitagora, nici vreun alt presocratic, în afară de Zenon, nu poate fi numit dialectician[29].

Primul filosof care l-a numit pe Heraclit dialectician a fost Hegel. Ce-i drept, el îl consideră și pe Zenon dialectician[30] și vorbește de *două* tipuri de dialectică: una *subiectivă* (a lui Zenon) și alta *obiectivă* (a lui Heraclit)[31]. Această împărțire este însă inadmisibilă. Dacă se acceptă că există o „dialectică obiectivă", atunci trebuie admis că în domeniul lucrurilor sensibile există contra-*dicții* (ceea ce poate fi conceput numai în spiritul idealismului obiectiv al lui Hegel, după care natura este o formă de manifestare a ideii). În plus, admițînd acest lucru, trebuie admis și faptul că în „dialectica subiectivă" (à la Zenon) domnește principiul identității absolute și al noncontradicției, iar în „dialectica obiectivă" (à la Heraclit) tocmai încălcarea acestora. Hegel însuși este nevoit să admită că „în acest mod de raționare (à la Zenon-n.n. *Al.S.)* avem o dialectică pe care o putem numi raționare metafizică. La baza ei se află principiul identității..."[32].

Dar Hegel înțelegea prin *dialectica autentică* tocmai încălcarea identității și noncontradicției, dedublarea unului și unitatea contrariilor, accepție care s-a încetățenit, indiferent dacă este vorba de domeniul gîndirii (dialectică subiectivă în genere, nu à la Zenon) sau al naturii și societății (dialectică obiectivă). Conform acestei accepții se ajunge însă la situația paradoxală în care dia-*lectica* propriu-zisă este considerată nedialectică! Această situație apare în cazul interpretării lui Platon, care vorbește el însuși despre dialectică, dar nu în sensul acesta. Din această cauză, cel puțin în acest context, nu poate fi utilizată terminologia curentă, nu numai pentru faptul că nu este corectă, ci și pentru faptul că dă naștere la dificultăți inutile.

Cu alte cuvinte, în măsura în care Platon este adeptul lui Heraclit și vorbește despre opozițiile contrariilor din cadrul lucrurilor sensibile, el face *antitetică;* în măsura în care tratează despre contradicțiile dintre adevăr și fals, cu evitarea falsului, face *dialectică*, așa cum afirmă el însuși.

Dar Hegel remarcă, pe bună dreptate, că la Platon, în afară de ceea ce noi numim antitetică și dialectică propriu-

[29] Cf. P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861, pp. 41—49.

[30] Cf. G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Buc., 1973, p. 240.

[31] *Ibidem*, p. 260.

[32] *Ibidem*, p. 243.

zisă mai este un domeniu (cel mai important pentru Hegel) şi anume acela al ideilor pure (el le spune „gînduri pure") considerate în sine şi pentru sine înseleᶟᶟ. Acesta este un domeniu al *logicii pure*, şi, totodată, domeniul *dialecticii propriu-zise*. De ce? Datorită faptului că aceste „idei pure" (de fapt *genurile supreme*) raportate la ele însele, (raportare nepropoziţională) *încalcă legea identităţii*. Pentru a distinge această dialectică de cea obiectivă (antitetică) şi de cea subiectivă (antisofistică), Hegel o numeşte *dialectică speculativă*. Faptul este demn de reţinut, căci *această dialectică speculativă începe odată cu Platon*[34]. Hegel observă că dialectica speculativă n-a fost luată în seamă de exegeţii lui Platon, cu toate că acesta este lucrul *cel mai important* din filosofia lui. Trebuie spus însă că acelaşi lucru este *la fel de important* şi pentru filosofia lui Hegel. Este vorba de *speculativ (das Spekulative)* al cărui specific îl constituie unitatea contrariilor *(die Einheit des Entgegengesetzten)*[35], dar nu a unor contrarii exterioare. Esenţială aici, ca şi la Platon, este *raportarea la sine însuşi (Beziehung auf sich selbst)*, găsirea contrariului în sine însuşi *(sein Gegenteil an ihm selbst zu haben)*. Faptul că Hegel numeşte *dialectică* această „gîndire speculativă" *(spekulative Denken)*, se datoreşte unui înţeles particular al contradicţiei *(Widerspruch)*. Ceea ce *se are pe sine drept contrar* sau ceea ce se raportează la sine ca propriul său contrar este considerat de Hegel ca fiind în contradicţie cu sine[36].

De data aceasta, atît la Platon cît şi la Hegel avem de-a face cu ceva asemănător: la Platon cu idei, la Hegel cu concepte (facem abstracţie pentru moment de faptul că la Hegel este vorba în realitate de *o singură* idee, concept etc.). Or, atît ideile cît şi conceptele sînt *exprimabile*, deci ne găsim în sfera *lecticului*. Dar raportarea ideii sau conceptului la sine, deşi nu este antitetică, căci ideea nu se o-*pune* (contra-*pune)*, nu este nici dialectică, întru cît *se zice*, dar nu se contra-*zice*, respectiv nu se afirmă şi se neagă, nu se susţine ca adevărată şi falsă în acelaşi timp. Ea mai degrabă se *des-zice* de sine, se leapădă de sine, nu se mai recunoaşte, Cu alte cuvinte, *nu se mai identifică cu sine*. Ceea ce se încalcă aici este legea identităţii nu a noncontradicţiei. Or, în măsura în care dialectica este legată de contradicţie, gîndirea speculativă nu este dialectică.

Breviter: în cadrul filosofiei platonice, *antiteticul* presupune încălcarea legii identităţii şi a noncontradicţiei în domeniul lucrurilor sensibile; dialecticul presupune respectarea legii identităţii şi noncontradicţiei în cadrul gîndirii şi

---

[33] *Ibidem*, pp. 507—508.

[34] *Ibidem*, p. 506.

[35] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. Teil, Leipzig, 1932, p. 38; p. 142.

[36] A se vedea întregul capitol despre contradicţie (*ibidem*, II. Teil, p. 48 sq.).

vorbirii; speculativul presupune încălcarea legii identității în domeniul genurilor supreme.

Nerespectarea acestei terminologii a dus în permanență la confuzii grave și, firește, la o mulțime de interpretări divergente ale filosofiei lui Platon, dar, cum o repetă adesea Hegel, vinovatul nu este Platon.

b) *Existență, ființă, realitate, lume.* Tot în legătură cu separația, proclamată de Platon între domeniul lucrurilor sensibile și gîndire, interpreții moderni, în special, vorbesc de *lumi* diferite: una a lucrurilor sensibile, lumea sensibilă *(le monde sensible)* sau chiar vizibilă *(die sichtbare Welt)* și alta inteligibilă sau lumea ideilor. Dar în greacă nici nu există un termen care să corespundă perfect conceptului actual de lume. Cel mai apropiat care este adesea tradus prin „lume" deși înseamnă mai exact „univers", este *kosmos.* Dar Platon (și nici vreun alt filosof) nu vorbește nicăieri de mai multe „cosmosuri" și nici de vreunul al ideilor *(kosmos eidon).* Însuși termenul ca atare, cu semnificația de univers, nu presupune pluralitate. Lucru pe care îl afirmă și Platon însuși în *Timaios* (31 b): creatorul n-a făcut nici două nici o infinitate *(oute dyo out'apeiros)* de lumi, ci una singură *(all'heis monogenes).* Din același context reiese clar că așa-zisa „lume ideală" *nu este o altă* lume, ci *modelul (paradeigma)* acestei lumi unice, care este imaginea sau copia *(eikon)* ei (28 a, sq.). Afară de aceasta, lumea sau universul este ceva perceptibil, care se manifestă, se arată, care iese din sine și pentru care se potrivește termenul latin de *existentă (es, ex + sisto),* dar care nu are un corespondent grecesc pe măsură. În orice caz, ideile nu sînt perceptibile senzorial, sînt incolore, fără contur și intangibile *(achromatos ti kai aschematistos),* cum se spune în *Phaidros* (247 c), și ca atare nu pot alcătui o lume. În limbaj modern, ideile *nu există,* dar situația aceasta nu poate fi exprimată în grecește.

Pe de altă parte, Platon afirmă constant că ideile *sînt,* au ființă autentică *(ontos on),* pe cînd lucrurile sensibile *nu sînt.* Prin urmare, lucrurile sensibile *există fără să fie,* iar ideile *sînt fără să existe.* Dificultatea se datorește faptului că *a exista* nu figurează în exprimările lui Platon, care se reduc la „lucrurile sensibile *nu sînt,* pe cînd ideile *sînt*". Identificînd uneori verbul *a fi (eimi)* cu *a exista,* traducătorii și interpreții dau un sens cu totul contrar afirmațiilor lui Platon, care devin „lucrurile sensibile *nu există*"; „*ideile există*". În plus, traducînd pe *ontos* prin real, *în realitate* sau *realmente,* exprimarea frecventă că: „lucrurile sensibile *n-au niciodată ființă autentică*" *(ontos oudepote on, Ti.,* 28 b), devine „lucrurile sensibile *nu există niciodată în mod real*" *(n'existe jamais réellement)*[37], ci, dimpotrivă, ideile au *existență reală.*

---

[37] Vezi traducerea franceză la *Timaios* și *Phaidros* din Platon, *Oeuvres complètes,* Paris, 1947, vol. X, p. 140 și vol. IV, 3, pp. 38—39.

Dar uneori se merge și mai departe și chiar termenul de ființă (*on*) este tradus prin *realitate*. Astfel, *to ontos on* devine, în loc de „ființă autentică", *realitate reală (réalité réelle)*[38]. Or, nici termenul de „realitate" nu are echivalent grec. Dar, în felul acesta, textul platonic devine cu *totul altceva* decît în intenția autorului.

Făcînd abstracție de aceste interpretări, este evident că ideile *nu pot alcătui o lume*, că ele *nu există* și *nu sînt reale*, ci pur și simplu *sînt* sau *au ființă* și anume *ființă autentică*. În această accepție, nu mai poate să apară întrebarea *unde* există ideile, și respectiv *cum* există, căci *locul și înfățișarea* sînt atribute ale lucrurilor sensibile. Aceasta este cauza pentru care Platon nu tratează despre *locul ideilor (topos eidon)*, cum o face de exemplu Aristotel, care consideră că locul ideilor este în suflet *(en te psyche)*[39], căci el identifică ideile cu gîndurile.

Cu toate acestea, la Platon găsim texte, ce-i drept legate de mituri, deci cu valoare alegorică, în care se vorbește de un loc supraceresc *(hyperouranios topos)* care ar fi destinat substanței autentice *(ousia ontos)* sau ființei *(to on)*, din care fac parte: dreptatea în sine, înțelepciunea și știința și celelalte ființe autentice *(onta ontos)*[40]. Ele ar fi *văzute* efectiv de către zei. Se mai vorbește de un „loc inteligibil" *(noetos topos)* spre deosebire de unul sensibil, vizibil *(aisthetos, horatos, topos)*. Traducătorii oscilează aici, numind *locul (topos)*, cînd loc, cînd domeniu, cînd lume *(Welt)*, spațiu *(Raum)* și chiar imperiu (*Reich*)[41]. Dar locul vizibilului e „jos", în cavernă, iar al inteligibilului „sus", respectiv în afara cavernei. Cele două reprezentări n-au nimic comun decît faptul că *sînt mitice*. Se poate conchide însă că, oricum ar fi reprezentate, sensibilul și inteligibilul trebuie *separate*. În plus, oricum ar fi *separate*, unul depinde de celălalt, și anume sensibilul de inteligibil, lucrurile sensibile de idei (= formalism idealist).

Determinațiile ideilor însă, de a fi în sine, de a fi veșnice, deci fără început și sfîrșit, fără culoare, contur și intangibile, le fac imposibil de *localizat*, imposibil de a alcătui o *lume* și deci de a fi *reale*. Căci nu poate să fie ceva real fără a exista.

Dar ce înseamnă atunci *a fi*, ființa autentică *(ontos on)* fără a exista și fără a fi real? Ființa semnifică *ce estele (to ti estin)* sau *esența* lucrurilor sensibile, despărțită, *separată* de acestea, concepută în sine și pentru sine. Dar nu într-o *altă* lume, nici în vreun alt loc (nici măcar în mintea omului), ci numai *în sine însăși*. Noi nu ne putem da seama de ființa autentică altfel decît contemplînd lucrurile sensibile, căutînd formele (speciile) și genurile lor, deci definindu-le. Pornim de la existența lucrurilor sensibile către ființa lor. Apoi ființa poate fi studiată în sine și pentru sine. Dar nu ne putem opri aici, cum

---

[38] Vezi traducerea franceză la *Phaidros (loc. cit.)* și A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1886, p. 71.

[39] Aristoteles, *De Anima*, III, 4, 429 a, 25—30.

[40] *Phdr.*, 247 c-e.

[41] P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1902, p. 80.

o fac zeii, mai ales că noi, oricum, avem o cunoaştere imperfectă a fiinţei, ci, pe baza ei trebuie să ne întoarcem şi să transformăm existenţa sensibilă în existenţă reală, într-o existenţă conformă cu cerinţele fiinţei. Acestea sînt coordonatele pe baza cărora ar putea fi schiţată structura filosofiei platonice.

3. LOGICA ÎN SISTEMUL FILOSOFIEI PLATONICE

Fără să avem la dispoziţie expunerea sistematică a lui Platon, putem concepe două modalităţi de expunere a filosofiei sale: una care urmează sau respectă cronologia dialogurilor şi alta care face abstracţie de acest lucru. Ele trebuie să coincidă în esenţă. Prima este legată de pericolul acceptării aşa-numitei „evoluţii" a gîndirii lui Platon, a doua de pericolul absolutizării doar a unora dintre aspectele filosofiei sale, făcînd abstracţie de altele, care, chiar dacă nu sînt în contradicţie cu primele (cum susţin interpreţii evoluţionişti) ar fi totuşi diferite. Multe dintre dificultăţile ambelor alternative se rezolvă prin renunţarea la modul de expunere dialogat, la personaje, care, chiar dacă ar fi fost cu totul fictive, trebuiau să prezinte nuanţe de gîndire, şi, fireşte, renunţarea la mituri. Dar ce mai rămîne atunci din Platon? O putem spune de pe acum, structura unuia dintre cele mai complexe sisteme filosofice, din care s-au inspirat, fiecare în felul său, dar în mod substanţial, Aristotel, Kant şi Hegel.

Au existat numeroase încercări de prezentare sistematică a filosofiei lui Platon. Toţi istoricii filosofiei au încercat, în fond, acest lucru, cu excepţia celor care (ca P. Natorp) s-au mulţumit să comenteze dialogurile pe rînd, sau (ca W. Lutoslawski) să urmărească amintita lor „evoluţie". Se observă însă, imediat, că fiecare a împărţit filosofia lui Platon în conformitate cu propriile sale concepţii filosofice sau cu cele curente. Primele încercări se reduc la simpla *clasificare* a dialogurilor după diferite criterii. Diogenes Laertios menţionează cîteva clasificări antice, care le prevestesc pe cele moderne. Clasificarea dialogurilor în *teoretice* şi *practice*, a primelor în *fizice* şi *logice*, a celorlalte în *etice* şi *politice*, denotă o sistematizare pe baza disciplinelor din filosofia greacă. Dar împărţirea nu este corespunzătoare, pentru faptul că *aceleaşi* probleme sînt reluate în mai multe dialoguri încadrate însă în clase *diferite*.

Sistematizările moderne nu mai ţin cont de clasificarea dialogurilor, ci le urmăresc oriunde apar. Hegel împarte filosofia lui Platon în: dialectică, filosofia naturii şi filosofia spiritului, distingînd, cum am amintit deja, trei tipuri de dialectică: obiectivă, subiectivă şi speculativă. Eduard Zeller tratează despre: dialectică sau teoria ideilor, fizică, antropologie, etică, politică, religie şi artă. Platon poate fi desigur tratat şi în felul acesta, adăugînd, să zicem, şi o disciplină cum ar fi *logica*. Neajunsul acestor sistematizări îl constituie faptul că nu surprind *legătura* şi *intercondiţionarea* acestor discipline. Din această cauză, ele nici nu apar într-o ordine anumită. P. Janet şi G. Séailles, de exemplu, faţă de Zeller, încep cu teoria cu-

noaşterii, dialectica, teoria ideilor şi apoi trec la morală şi politică. Cum se face totuşi că Platon *începe* cu *morala* şi ce semnificaţie are acest lucru pentru sistemul său?

După relatarea lui Aristotel, Platon a aderat de timpuriu la doctrina lui Socrate, consacrîndu-şi ca şi acesta primele dialoguri, numite şi „socratice", problemelor morale, mai precis căutării unor *definiţii* pentru ceea ce numim astăzi „noţiuni" morale. Faptul că începe cu morala este accidental din punct de vedere sistematic; putea să înceapă cu estetica sau cu fizica. Important este faptul că începe cu *definiţia*, că aceasta are ca punct de plecare *lucrurile individuale, sensibile*. Varietatea dialogurilor de început nu face decît să evidenţieze diferitele *operaţii* prin care se poate ajunge la definiţie, la esenţa sau fiinţa *(to ti estin)* lucrurilor sensibile. Faptul că unele dialoguri „socratice" au ca obiectiv proslăvirea lui Socrate, combaterea altor concepţii sau numai stimularea activităţii de cunoaştere este desigur secundar. Nu are o importanţă deosebită nici faptul că o parte sau toate mijloacele operative puse în joc erau cunoscute şi înaintea lui Platon (fiind menţionate de Aristotel ca aparţinînd lui Socrate).

Dacă lucrurile s-ar fi oprit aici, atunci, într-o formă sau alta, sistemul platonic ar fi conţinut o *teorie a definirii noţiunilor*, indispensabilă pentru faza de constituire a oricărei ştiinţe. O teorie a *trecerii de la individual la general*, de la *fenomenal la esenţial*; în alţi termeni, *de la existenţă la fiinţă*, de la existenţa în devenire la fiinţă.

Comentatorii sînt de acord, urmîndu-l pe Aristotel, că în această fază, a „socratismului", deşi foloseşte deja termenul de *eidos* = formă, idee, Platon nu operează încă *separaţia* şi deci nu tratează ideile în sine şi pentru sine, ci numai în raport cu lucrurile sensibile care le prilejuiesc apariţia. Cu toate acestea, spre deosebire de eleaţi, care *identificau* existenţa cu fiinţa = gîndire, Platon, chiar dacă nu le *separă*, le consideră *distincte*. „Platon distinge inteligibilul de sensibil. Numai gîndirea are drept conţinut inteligibilul"[42].

În spirit modern, ideile, din această fază, au fost interpretate drept calităţi sau proprietăţi generale şi chiar ca noţiuni sau predicate generale[43]. Însuşi termenul de *eidos*, cu semnificaţii ca: formă exterioară, aspect, figură, calitate comună *(Grg.*, 503 e; *Men.*, 72 c; *Euthphr.*, 6 d), îndreptăţeşte aceste interpretări. Dar ele sînt făcute de pe poziţii ulterioare celei platonice. Mai importantă este sublinierea contribuţiei lui Platon faţă de predecesorii săi, în speţă, faţă de eleaţi. Ideea, identificată cu fiinţa şi gîndirea, preia determinaţiile fiinţei eleate, rezumabile la identitatea abstractă, dar deosebirea este considerabilă, căci la Platon sînt *mai multe* idei cu atributele fiinţei, nu una singură.

Pînă în acest punct se poate considera că interpretarea structurală coincide cu cea evoluţionistă. Ulterior intervine

---

[42] W. Viertel, *Platos Lehre vom Begriff*, Bielefeld, 1978, p. 25.

[43] Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1902, p. 2 şi W. Viertel, *op. cit.*, pp. 55 şi 85.

însă *separația* ideilor de lucrurile sensibile. Este momentul-cheie al interpretării filosofiei platonice, care poate fi rezumat în următoarea întrebare: separînd ideile de lucrurile sensibile, Platon *renunță*, își *infirmă* concepția din dialogurile „socratice" sau nu?

În legătură cu *definiția*, care rămîne o problemă permanentă a filosofiei platonice, nu încape nici o îndoială că Platon ar fi renunțat la legile ei, sau la operațiile prin care este efectuată. Nici rezultatele dezbaterilor etice nu vor fi infirmate vreodată. Ceea ce rămîne discutabil este „devenirea întru ființă", ridicarea de la individual la general, de la existență în devenire la ființa stabilă. Dacă ideea este concepută separat de lucrurile individuale, atunci mai are vreun sens devenirea întru idee, ridicarea de la individual la idee prin operațiile minții (comparație, clasificare, definiție)?

Una dintre soluțiile cele mai atrăgătoare este cea hegeliană. Hegel consideră ridicarea de la particular la general drept dialectică subiectivă, drept mișcare a gîndului „necesară pentru conștiința reflexivă spre a face să iasă la iveală universalul, ceea ce e nemuritor, ceea ce este în sine și pentru sine și e neschimbător"[44]. Cu alte cuvinte, ideile pot rămîne în sine și pentru sine, chiar dacă modul în care ajungem la ele, le facem să iasă la iveală, le facem vădite, este cel de ridicare de la individual la general. Dar odată vădit generalul, ideea, el poate fi tratat în sine și pentru sine, făcînd abstracție de modul în care s-a făcut vădit. Este vorba de dialectica următoare, cea speculativă, care „are destinația să determine în el însuși generalul".

P. Natorp, pe de altă parte, indică locuri din dialogurile „socratice" care dovedesc faptul că, în ciuda ridicării de la individual la generalul-idee, acesta era conceput deja în sine și pentru sine *(auto kath'hauto")*[45], iar acceptarea acestei „ridicări" nu numai că nu împiedică ipoteza reamintirii *(anamnesis)*, ci chiar o pune în evidență[46].

Dar aceasta înseamnă, din punct de vedere structural, că nu este vorba de o evoluție, de o trecere a lui Platon de la o concepție la alta, ci de la o problemă (aceea a evidențierii ideilor) la o altă problemă (aceea a tratării lor), respectiv de la o parte la alta a sistemului, fără nici o renunțare, infirmare etc.

Teoria trecerii de la devenire la ființă este urmată de *teoria ființei* sau *teoria ideilor* în sine și pentru sine. După P. Natorp, dialogul care marchează trecerea ar fi *Phaidros*, după Lutoslawski, *Cratylos*. Dar aici nu mai contează cronologia și nici măcar dialogurile în întregime, ele fiind ilustrative doar pentru tezele evoluționiste.

Ceea ce este important e precizarea domeniului. Aici intervin problemele terminologice semnalate încă din antichitate de către Diogenes Laertios. Este vorba, în primul rînd, de utilizarea mai multor termeni cu aceeași semnificație și, invers,

---

44 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 506.

45 P. Natorp, *op. cit.*, p. 69.

46 *Ibidem*, p. 30 sq.

a unui termen cu mai multe semnificații. Cel mai important este, firește, chiar termenul de *idee* care apare cu trei denumiri: *eidos, genos, idea*. Cea mai simplă soluție este aceea de a le considera identice ca semnificație, cum se face de regulă. Dar cu aceasta nu am rezolvat problema. Încă din antichitate, Xenocrates (urmașul lui Speusippus la conducerea Academiei) scria lucrări diferite: *Despre idei (Peri ideon), Despre forme (Peri eidon)* și *Despre genuri și specii (Peri genon kai eidon)*[47]. S-ar putea să fie aici și influență aristotelică, în conjugarea *genos-eidon*, care îndreptățește traducerea prin *gen-specie*. Dar ce sens ar avea atunci o lucrare separată despre specii *(peri eidon)?* Evident că aici *eidos* nu mai înseamnă *specie*, ci *formă* în genere, iar *idea*, din *Peri ideon*, trebuie să fie ceva *diferit* de celelalte, pentru a merita o lucrare *aparte*.

În interpretările moderne, chiar dacă termenii *eidos* și *idea* sînt socotiți ca avînd același înțeles, se consideră totuși că sînt utilizați ambii cu semnificații diferite în contexte diferite. Ar exista totuși utilizări specifice pentru fiecare. Evidentă este utilizarea lui *eidos* pentru noțiunile etice[48]. S-a considerat de asemenea că între *eidos* și *genos* ar exista deosebiri serioase, în ciuda faptului că sînt utilizate adesea cu același sens. Genul s-ar referi mai ales la mulțimea indivizilor, prin compararea cărora a fost obținut, pe cînd forma sau tipul *(eidos)* s-ar referi la perfecțiunea posibilă a unui tip determinat[49]. Ceea ce sugerează o nuanțare a ideii (*idea*) după sferă *(genos)* și după conținut *(eidos)*. Termenul de *idea* se consideră că ar avea semnificație verbală, care sugerează o acțiune, spre deosebire de *eidos* și *genos*[50]. S-a observat, de asemenea, că, deși cele trei denumiri au în fond aceeași semnificație, ele apar, de regulă, în funcție de context, dublate astfel: *idea-eidos* și *eidos-genos*, dar nu *idea-genos*[51]. *Comunitatea (koinonia)*, de exemplu, este numai a genurilor și a formelor *(ton genon, ton eidon)* dar nu și a ideilor *(ton ideon)*. Dar sînt și cazuri în care o relație ca *symploke* (legătură) este numai a formelor *(ton eidon)*. În genere *idea* este concepută independent de orice relație cu altceva și are, în cea mai mare măsură, caracterul ființei eleate. În schimb, *eidos* are și semnificația noțională (ca în cazul noțiunilor etice), pe care *idea* n-o are niciodată[52]. În acest sens, *eidos* se raportează la lucrurile individuale *comprehensiv*. Dar se raportează și *extensiv* la un alt *eidos* mai cuprinzător care este genul. Am putea spune că *idea* este termenul care desemnează ideea în genere; *eidos* desemnează în același timp conținutul și sfera ideii; iar *genos* desemnează sfera ideii. Din această cauză, ideea are legături semnificative

---

[47] Diogenes Laertios, *op. cit.*, IV, 11—14.

[48] Cf. B. Jowett and L. Campbell, *Republic*, Oxford, 1894, vol. II, pp. 294—305.

[49] Cf. P. Janet, *op. cit.*, p. 249.

[50] Cf. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, 1965, pp. 186—189.

[51] *Ibidem*.

[52] Éd. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, 1970, p. 260.

de conținut cu forma *(eidos)*, conținutul putînd fi conceput separat, dar nu are legături semantice cu genul, care prin sferă presupune raportare. Forma, în schimb, are legături cu genul pe linie extensivă (diviziunea genurilor prin forme sau specii — *diairesis ton genon kat' eide, Sph.*, 264 c).

Pentru a evita confundarea genului și a speciei în accepție platonică cu genul și specia din logica lui Aristotel, se poate spune în primul caz „genul-formă“ și „specia-idee“.

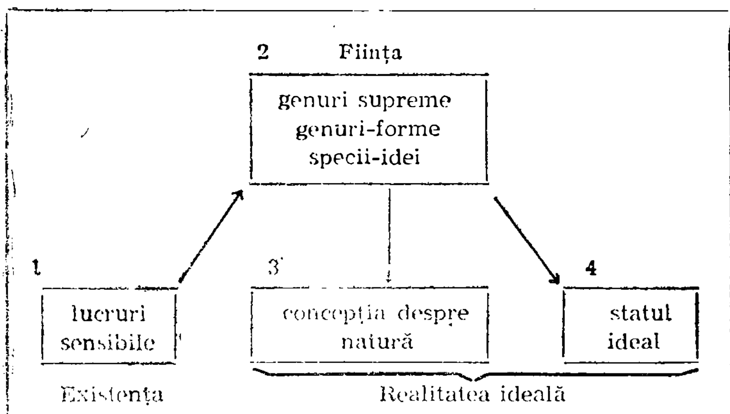
Aceste nuanțări pot apărea la prima vedere, față de maniera obișnuită în care sînt identificate, drept subtilități scolastice, dar fără ajutorul lor nu pot fi surprinse perspectivele logicii platonice, sau, cel mult, acceptînd *numai una* dintre semnificațiile enumerate, perspectivele sînt reduse și ele la una singură. În plus, se aduc pe această cale argumente poziției evoluționiste, după care Platon și-ar fi schimbat concepțiile despre idee, trecînd de la o semnificație la alta. Structural se dovedește însă că toate aceste semnificații sînt aspecte ale ideii, care se completează reciproc, indiferent de dialogul în care apar și de perioada în care a fost scris dialogul.

Mai trebuie menționate aici și genurile supreme *(megista ton genon, Sph.*, 254 d) în număr de cinci, care sînt supraordonate înr-un mod specific genurilor-forme și speciilor-idei. Cu acest adaos, avem lista completă a tipurilor de idei, de forme ale esenței sau *ceestelui* (to ti estin) în sine și pentru sine, independent (separat) de raportul său cu lucrurile sensibile. Este vorba de domeniul ființei autentice *(ontos on)* la nivelul căreia însă nu se poate rămîne. În termenii mitici ai lui Platon, numai zeilor le-ar fi hărăzită contemplarea veșnică a ființei. Oamenii trebuie să se mulțumească cu mai puțin, eventual cu reamintirea contemplării ei într-o viață trecută. Dar, cum și această reamintire este condiționată de existența lucrurilor sensibile care o imită, omului, ajuns la nivelul cunoașterii ideilor (filosofului), nu-i rămîne decît să-și reîntoarcă privirea către acestea, să încerce să le interpreteze sau chiar să le orînduiască cît mai apropiat posibil de originalul ideal ale căror copii palide sînt. Este vorba de ceea ce va încerca Platon în legătură cu interpretarea naturii în genere și a societății umane în special. Acestea sînt ultimele componente structurale pe baza cărora poate fi schițat tabloul filosofiei platonice. Nu însă înainte de a ne referi și la ființa tabloului însuși în totalitatea sa.

Ființa aparține fiecărui nivel al ideii, în sensul că orice idee reprezintă ființa a ceva. La nivelul însă al genurilor supreme ființa *(to on)* apare drept una dintre acestea, deci *diferită* de celelalte patru. Prin modul în care se raportează una la cealaltă se vede că toate participă sau se amestecă cu ființa. Dar Platon va vorbi și despre un alt tip de ființă, care se referă la multiplicitatea speciilor-idei *(ta polla eide)* și nu numai la acestea, ci și la *totul (to pan)*. Prin „totul“ trebuie înțeles, de data aceasta, *întregul* tablou. Deci nu numai ideile nemișcate, ci și mișcarea, viața, sufletul, gîndirea (*kinesis kai zoe kai psyche kai phronesis)* care ar aparține unei *ființe totale* (*pantelos on, Sph.*, 248 c). Și aparțin acestei ființe nu ca idei (ideea de mișcare, de viață etc.), ci ca atare, căci această ființă

însăşi are viaţă şi gîndire, deci trăieşte şi gîndeşte. Dar aceasta înseamnă că fiinţa totală cuprinde întregul tablou al filosofiei platonice. Acesta ar putea fi redat astfel:

FIINŢA TOTALĂ



Pentru ca această schemă să fie completă, ar trebui să mai conţină un element structural, şi anume *existenţa reală* sau prezentarea lumii ca atare. Dacă putem da crezare *Scrisorii* a VII-a, Platon avea de gînd încă din tinereţe să se ocupe de treburile obşteşti ale cetăţii *(Ep.,* VII, 324 a), îl interesau probleme cum ar fi: conducerea statului şi instituirea dreptăţii, considerînd că în genere dreapta şi adevărata filosofie trebuie să ajungă la stăpînirea politică *(Ep.,* VII, 326 a). În acest sens a întreprins el călătoriile în Sicilia. „În chip tainic urzeam, spune Platon, într-un fel, surparea tiraniei" (327 a). Mai precis, cu aceste ocazii, voia să-şi „împlinească gîndurile cu privire la legi şi cîrmuiri" (328 b—c). Nu este întîmplător faptul că în aceeaşi Scrisoare, Platon prezintă o schemă asemănătoare celei de mai sus (342 a—344 d), prin care ilustrează propria-i concepţie despre alcătuirea oricărei scrieri, fie despre legi, fie despre altceva, în alte planuri (344 c). Este vorba, în primul rînd, de ceva care există şi trebuie cunoscut, (ceea ce ţine de elementul structural (1) din tablou), apoi de numele, definiţia şi imaginea acestuia, care ţine de elementul (2), pe baza cărora se obţine cunoaşterea obiectivului propus, care poate să ţină de (3) sau (4). Exemplul pe care îl dă Platon (despre un cerc), ţine de elementul structural (3), dar se potriveşte la fel de bine şi pentru (4). Ceea ce se obţine este cercul în sine sau cercul ideal, corespunzător statului ideal din (4). Dar, în ambele cazuri, (3) sau (4), rezultatul nu poate fi aplicat. Aceasta este principala cauză pentru care intenţiile lui Platon nu s-au realizat în călătoriile amintite. Situaţia se prezenta cu totul altfel decît şi-o imagina Platon. El, în fond, ar fi trebuit să fie foarte mulţumit că n-a găsit mai multă înţelegere pentru

aplicarea „gîndurilor sale". A fost astfel ferit de o infirmare totală.

Tot Platon subliniază, în expunerea amintită, că elementul principal, efector al sistemului, îl constituie (2), căci nimic nu reușește mai bine să arate felul de a fi, cu privire la fiecare lucru, decît ființa lui (342 e). Aceasta înseamnă că în *teoria ființei* rezidă măreția, dar și limitele filosofiei lui Platon. Or, teoria ființei nu este altceva decît *domeniul logicului pur*, studiul ideilor în sine și pentru sine însele.

Măreția filosofiei lui Platon constă în faptul că a reușit să *distingă* ființa de existență, limitele în faptul că le-a *separat*. Căci separînd ființa de existență a prilejuit elaborarea unei teorii a ființei sau a unei logici care, dacă n-ar fi practicat modalitatea expunerii dialogate, ne-ar fi fost oferită ca o disciplină, cum se va vedea în continuare, mult mai complexă decît logica aristotelică; dar, în același timp, a prilejuit elaborarea unei realități ideale, imposibil de conjugat cu existența reală. Separației inițiale dintre existență și ființă îi corespunde în final lipsa de concordanță a realității ideale cu existența reală. Ceea ce s-a făcut ulterior în filosofie, începînd cu Aristotel, a fost reducerea *separației platonice* la *distincția* dintre existență și ființă, pe baza căreia a început elaborarea *realității autentice, științifice* (elaborarea științelor despre natură (3) și despre societate (4), singura potrivită pentru transformarea existenței în existență reală. Dar toate acestea au necesitat timp. Abia în zilele noastre au devenit științele capabile să transforme efectiv existența naturală și socială, s-o facă pe măsura intențiilor umane. Aceasta nu înseamnă însă că s-a renunțat total la realitatea ideală. Există și astăzi idealuri estetice, morale și politice, tendința spre perfecțiune, a cărei înfăptuire nu este încă posibilă.

Dar logica, în orice accepție, nu se reduce la teoria ființei pure. Tendința formaliștilor contemporani de a elabora sisteme de semne independente de orice conținut și de orice interpretare se dovedește pe zi ce trece tot mai lipsită de interes. Sistemele formale trebuie totuși să se refere la ceva existent, care ridică probleme rezolvabile pe cale logică. Pe de altă parte, odată construit un sistem formal, el trebuie să poată fi aplicat într-un domeniu sau altul, să aibă o finalitate. Astfel, jocul cu forme goale, simpla lor combinare, fără nici o intenționalitate, devine ceva, poate plăcut, dar în orice caz steril. Cu atît mai mult, în logica tradițională, trebuie ținut cont de existența care a prilejuit logicul și de realitatea la care trebuie aplicată.

Din cadrul tabloului prezentat, interesează deci, din perspectivă logică, în mod direct elementul structural (2), teoria ființei. Dar, fără să intereseze în mod direct existența (1) și realitatea ideală, respectiv (3) și (4), interesează trecerea de la (1) la (2) și de la (2) la (3) și respectiv (4). Prima trecere ține mai mult de *gnoseologie* sau *teoria cunoașterii*, dar are și zone de interferență cu logica. A doua trecere este cunoscută sub numele de *metodologie, logică aplicată* sau *logica științelor*. Neexistînd încă științele ca atare, la Platon nu se poate vorbi de ultima.

O problemă de principiu, care poate fi în favoarea sau defavoarea logicii lui Platon, o constituie rezolvarea corectă a raportului dintre *teorie* și *aplicație*. Se știe că logica, ca și gramatica, se referă la activități care se desfășoară oricum și fără intermediul lor. Oamenii au gîndit și gîndesc fără să cunoască logica, după cum au și vorbit, și majoritatea vorbesc încă, fără a cunoaște gramatica. În acest sens, dacă întîlnim în dialogurile lui Platon (sau în alte scrieri) contexte în care se argumentează, se demonstrează sau se respinge ceva, cu toată rigurozitatea, nu putem conchide de aici că autorul cunoștea întreaga teorie a argumentării, demonstrației sau respingerii. Căci este posibil să gîndești corect și fără să fii conștient de acest lucru. Dar, atunci cînd autorul numește în mod expres o operație logică, pe care o întîlnim la fiecare pas în dialogurile lui Platon, cum ar fi *definiția*, chiar dacă nu găsim nici un loc în care Platon să ne prezinte o teorie a definiției, căci nu acesta era scopul dialogurilor sale, putem fi siguri că el cunoștea și teoria definiției. Același lucru se poate spune și despre alte probleme logice, forme, operații etc. pe care le întîlnim *frecvent*, aplicate cu *consecvență* în același mod.

Dar împărțirea logicii lui Platon în *gnoseologie*, *logică pură* și *metodologie* ar fi potrivită numai în cazul cînd admitem că el ar fi practicat o singură direcție a logicii. Există însă, după cum a reieșit și din expunerea de pînă acum, *trei* direcții de interpretare a logicii lui Platon: una din perspectiva actuală a formalismului logico-matematic (sau a logicii simbolice); a doua din perspectiva logicii clasico-tradiționale (de tip aristotelic) și a treia din perspectiva logicii speculative (a lui Hegel). Or, fiecare din aceste „orizonturi logice“, cum le spunea Athanase Joja, are propriile lui accepții ale gnoseologiei și metodologiei. În plus, o tratare sistematică a gnoseologiei lui Platon, pentru care dispunem de numeroase texte, ne-ar îndepărta prea mult de obiectivul acestei lucrări introductive. În schimb, considerațiile metodologice ale lui Platon, care se mențin mai mult la nivelul *sfaturilor* și *povețelor*, decît la enunțarea unor reguli sau prescripții certe, n-ar prezenta prea mult interes. Ne vom referi însă la probleme de logică aplicată, ca cele referitoare la aplicațiile raționamentelor în argumentări sau respingeri.

Este firesc, avînd în vedere schema structurală acceptată și implicațiile ei, că pentru noi nu mai are nici o importanță *în ce* dialog al lui Platon apare cutare sau cutare problemă și nici cînd a fost scris dialogul respectiv. Faptul că vom acorda mai multă importanță dialogurilor numite logice se datorește împrejurării că, într-adevăr, aici sînt dezbătute multe probleme de logică, dar nu numai aici.

Pentru aprecierea logicii lui Platon, vom folosi criteriul comparației acesteia în special cu nivelul predecesorilor săi, nu cu al urmașilor și, cu atît mai puțin, cu nivelul logicii contemporane. Din ultima perspectivă, reprezentanții logicii matematice (ca: E. W. Beth, J. M. Bochenski, M. și W. Kneale) nu găsesc la Platon, și nici măcar la Aristotel, decît „rudimente“ ale sistemelor formaliste. Un reprezentant al logicii tradiționale ca C. Prantl nu vede în Platon decît un „pregătitor“ al lui Aristotel și nimic mai mult.



Socrate. Bust de marmură (Museo Nazionale, Neapoli)

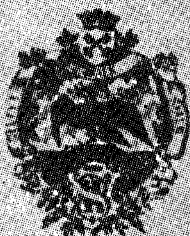
PLATO

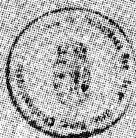
Codex Oxoniensis Clarkianus 39

phototypice editus

Praefatus est Thomas Guilelmus Allen

PARS PRIOR





LUGDUNI BATAVORUM

A. W. SIJTHOFF

1898

Pagină de titlu a ediției manuscrisului *Codex Oxoniensis Clarkianus* 39 din anul 895, editat prin reproducere fotografică la Leyda, 1898



Platon. Portret prezumat (Horkham House, Anglia)

Prima pagină a dialogului *Parmenide*, în *Codex Oxoniensis Clarkianus*

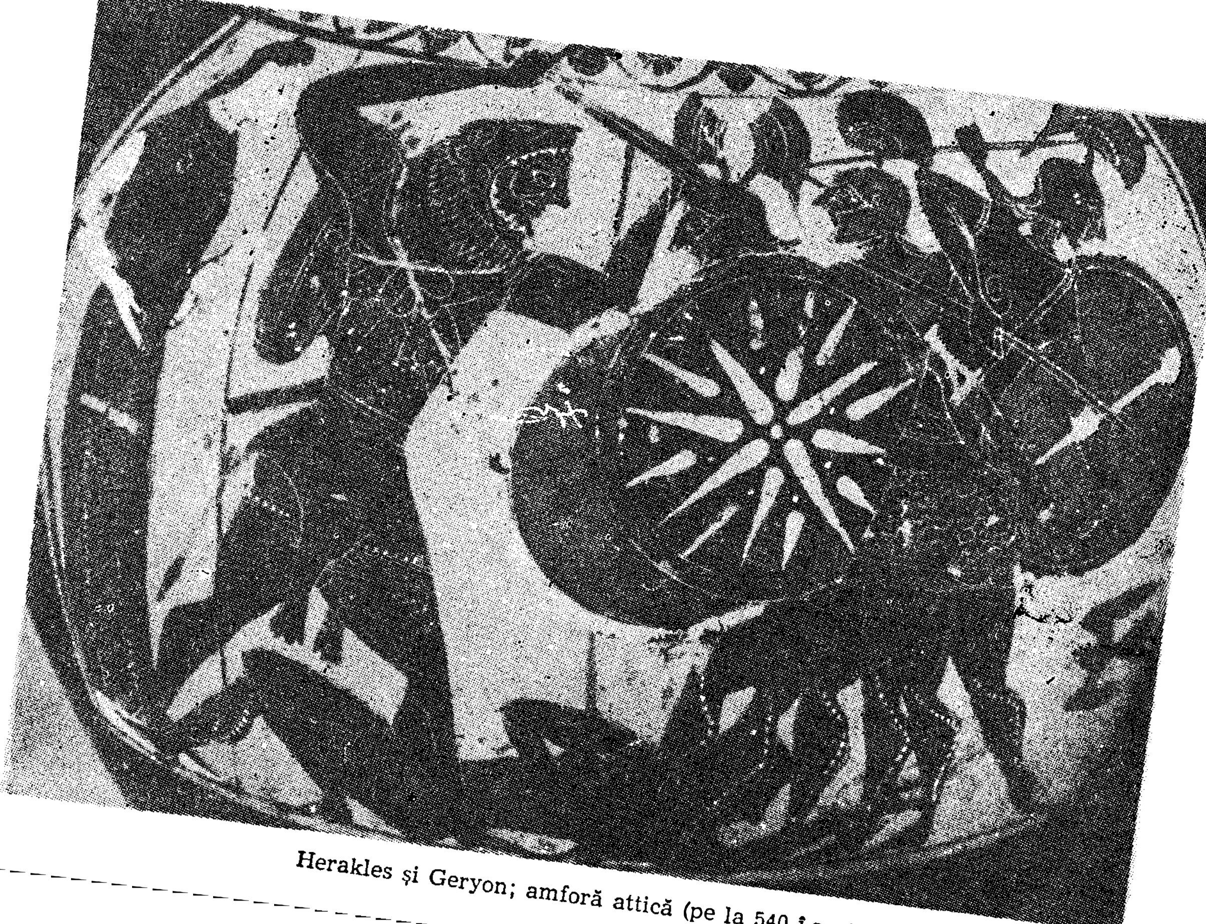
Prima pagină a dialogului *Theaitetos*, în *Codex Oxoniensis Clarkianus*



Apollon cu Artemis și Leto; amforă attică (510—500 î.e.n.)



Cortegiu cu Dionysos; hydrie attică (pe la 520 î.e.n.)



Herakles şi Geryon; amforă attică (pe la 540 î.



Isprăvile lui Theseus; cupă attică (pe la 440—430 î.e.n.)

ΠΛΑΤΩΝ

PLATONIS PHILOSOPHI
QUAE EXSTANT
GRAECE AD EDITIONEM HENRICI STEPHANI
ACCURATE EXPRESSA
CUM MARSILII FICINI INTERPRETATIONE
PRAEMITTITUR L. III LAERTII DE VITA
ET DOGM. PLAT. CUM NOTITIA LITERARIA
ACCEDIT VARIETAS LECTIONIS



STUDIIS SOCIETATIS BIPONTINAE

BIPONTI
EX TYPOGRAPHIA SOCIETATIS
CIↃIↃCCLXXXI

Opere ale lui Platon după ediția Stephanus. Bipontum (Zwei Brüke), 1781

Prima pagină a dialogului *Sofistul*, în *Codex Oxoniensis Clarkianus*

ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ Η ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ· ΛΟΓΙΚΟΣ

Prima pagină a dialogului *Omul politic*, în *Codex Oxoniensis Clarkianus*

Respectînd ordinea elementelor structurale ale filosofiei platonice, va trebui să începem cu prezentarea problemelor de logică simbolică, aceasta fiind prin excelență legată de sfera lucrurilor individuale pe care le vizează direct. Vor fi prezentate apoi problemele de logică clasico-tradițională referitoare în special la ideile simple (la speciile-idei), la legăturile dintre acestea în context judicativ și silogistic, și la legăturile dintre speciile-idei și genurile-forme. În fine, vom prezenta problemele de logică speculativă, referitoare la raporturile dintre genurile supreme. Avînd în vedere caracterul introductiv al acestei lucrări, problemele vor fi doar *prezentate*, fără a intra în amănunte tehnice.

4. PROBLEME DE LOGICĂ SIMBOLICĂ

Logica simbolică s-a constituit la începutul secolului nostru. O istorie propriu-zisă a acesteia nu poate să meargă în trecut mai departe de secolul precedent. Leibniz nu face parte din istoria, ci din pre-istoria logicii simbolice, ca și Aristotel, și firește, Platon. Din această cauză, nu ne putem aștepta să găsim la acesta din urmă enunțuri de tip logico-matematic în limbaj simbolic — limbaj care pentru logica în discuție este esențial. Doar *modul de interpretare* a problemelor dezbătute de Platon va fi cel simbolic.

Urmărind linia trecerii de la existență la ființă, cum o rezumă Platon însuși în *Scrisoarea* a VII-a, primul pas gnoseologic îl constituie *numele*. Problema este deci aceea a *relației dintre lucrul individual și nume*. Ea are două aspecte care interesează din perspectiva logicii simbolice: unul semantic și altul sintactic. Cel semantic se referă la *relația de desemnare*. Numele este un semn care indică, semnifică sau desemnează ceva. Lucrul desemnat constituie semnificația semnului (numelui). În dialogul *Cratylos*, Platon tratează pe larg despre această relație, atît cu privire la *numele proprii* care sînt *indicații (delomata)* ale persoanelor umane, cît și cu privire la *numele comune* care se referă la mai multe persoane sau lucruri individuale. Evident că aceste probleme au și aspecte logico-clasice, referitoare la raportul dintre *sferă* și *conținut*, *extensiune* și *comprehensiune*. Discuția nu se reduce însă numai la *nume (onoma)*, ci, pe linia sublinierii caracterului său de semn, Platon va vorbi și despre *gesturile* făcute cu mîinile sau capul, care sînt de asemenea semnificative (*semainein*) ca și cuvintele (422 e).

Dar rostul numelor nu este numai acela de a desemna, ci și acela de a *denumi (onomazein)*. Faptul de a denumi este considerat de către Platon o acțiune, un act *(to onomazein praxis estin*, 387 a), ca și faptul de a vorbi *(to legein)*, dar ele nu sînt identice. Vorbirea sau enunțul *(logos)* este compus din nume, care sînt părți *(moria)* ale acestuia, pe cînd numele din actul denumirii nu are părți (385 a—d). Ce-i drept, în acest context, Platon face o greșeală, considerînd că nu numai enunțul poate fi adevărat sau fals, ci și părțile acestuia, respectiv numele (lucru pe care îl va infirma Aristotel în lucrarea

Categoriae, 2 a, 7—10). Dar, indiferent de aceasta, actul denumirii constă în rostirea numelui despre un lucru individual (persoană, ființă) relație studiată de Aristotel în lucrarea citată și numită scolastic *dicitur de*.

Dar lucrurile individuale nu sînt denumite la întîmplare, ci în funcție de forma (*eidos*) care *este* sau se *află în* el (*keitai en*). Unei bucăți de lemn prelucrată îi spunem suveică, deoarece „forma corespunzătoare a suveicii se află în lemn" (*to prosecon eidos kerkidos en xylo keitai*, 390 b). Dar în felul acesta, Platon introduce și cunoscuta relație scolastică *inesse*. Textul pare derutant, deoarece forma (*eidos*) ar trebui să fie separată de lucrul sensibil. Este vorba însă de semnificația particulară a lui *eidos*, care în acest context înseamnă natură (*physis*). Lucrurile sînt considerate ca avînd *o anumită natură proprie* (*tina idian physis echousai*, 387 a). Această natură, care se dovedește pe parcursul dialogului a fi o calitate, însușire sau proprietate a lucrului individual, nu se confundă însă cu lucrul în sine. Proprietatea, forma sau natura suveicii (*eidos kerkidos*) este altceva decît *suveica în sine* (*auto kerkis*, 398 a). În genere, prin intermediul sunetelor care alcătuiesc numele, acestea se referă la anumite proprietăți ale lucrurilor. Deoarece *ps*, *s* și *z* sînt sunete aspirate, cuvintele în care apar se referă la proprietăți asemănătoare și deci la lucrurile în care se află aceste proprietăți. Exemplele sînt: frig (*psychron*), clocotitor (*zeon*), a se cutremura (*seiesthai*) și, prin urmare cutremur (*seismos*), 427 a.

Analiza textelor aristotelice din *Categoriae*, în care este reluată problema relației dintre lucru și proprietate (*inesse*), a dovedit caracterul *prejudicativ* al acesteia, care, simbolizată în mod corespunzător, prin *A(a)*, în care *a* înseamnă un lucru individual și *A* proprietatea acestui lucru, ne plasează în domeniul calculului cu predicate din logica simbolică[54].

Problema relației dintre lucrul individual și proprietate, ca distinsă de idee, este interpretată în mod analog de E. W. Beth[55]. El notează cu $a, b, c, \ldots$ lucrurile sensibile, cu $A, B, C, \ldots$ proprietățile lucrurilor sensibile, și cu $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$ ideile. Unui lucru sensibil a cu proprietatea A, respectiv $A(a)$, îi corespunde o entitate absolută α, respectiv $A(\alpha)$. Pentru a marca aspectul formalist al relației $A(\alpha)$, Beth consideră că dacă există un lucru sensibil oarecare x, cu proprietatea A, respectiv $Ex(Ax)$, atunci există și $A(\alpha)$, dar relația nu este valabilă invers. Cu toate acestea, în matematicile moderne se lucrează adesea, în spirit formalist, cu *concepte ideale*[56], definite prin anumite proprietăți (ca infinitățile actuale ale lui Cantor). Ele se dovedesc operante, dar de aici nu se poate conchide că există realmente.

---

[54] Al. Surdu, *Interprétation symbolique des premiers chapitres des „Catégories" d'Aristote*, în „Rev. roum. des sc. sociales", série de philos. et logique, XV, nr. 3, 1971, p. 248.

[55] Cf. E. W. Beth, *The foundations of mathematics*, Amsterdam, 1965,pp. 12—14.

[56] Cf. St. Körner, *Introducere în filosofia matematicii*, Buc., 1965, p. 108.

Din această perspectivă se poate aduce o critică serioasă interpretării aristotelice a ideilor (din *Metaph.*, cap. 9). Aristotel a luat în considerație numai primul aspect al problemei, considerînd că pentru fiecare lucru există o idee cu același nume, respectiv $(Ex)A(x)\rightarrow A(\alpha)$, ceea ce este corect, cu adaosul că ideea, ca și numele corespunzător, nu se referă numai la cîte un exemplar, ci la fiecare din exemplarele unei clase (ideea de *om* există pentru fiecare om, dar pentru fiecare om în parte nu există o idee aparte de om), dar reversul nu se mai dovedește corect. Pot fi concepute idei pentru care să nu existe nici un corespondent. Oare *statul ideal* nu este o astfel de idee?

Dacă la „conceptele ideale" mai adăugăm „propozițiile ideale", compuse din aceste concepte, și „inferențele ideale", respectiv raționamentele cu astfel de propoziții[57], obținem într-adevăr o *teorie ideală*. Aceasta ar fi schema logico-simbolică a statului ideal, coerentă, necontradictorie, dar fără corespondent în existența reală. O teorie care amintește de cele formalist-contemporane, combătute de intuiționiștii olandezi tocmai pentru acest motiv.

Relația de *participare (methexis)* a lucrurilor la idei, legată de prezența *(parousia) ideii* sau de comuniunea *(koinonia)* lucrului cu ideea (*Phd.*, 100 d), nu și-a găsit o interpretare logico-simbolică, datorită caracterului ei obscur. Faptul că ideea este un model sau prototip *(paradeigma)*, iar lucrurile sensibile sînt imitații ale acestora *(homoiomata)* nu are semnificație logică.

Din perspectiva logicii simbolice prezintă interes așa-numita demonstrație indirectă sau *reductio ad impossibile*[58]. Se pare că ea a fost utilizată și de Zenon din Elea și deci era bine cunoscută. La baza ei stă admiterea legii terțului exclus. Notînd o propoziție cu p și contradictoria ei cu $\sim p$, este valabil $(p \vee \sim p)$. Dacă $\sim p$ implică însă o contradicție, adică o conjuncție de două propoziții contradictorii $(q \& \sim q)$, atunci este fals $\sim p$, adică $\sim\sim p$, și deci este adevărat p. Dorind să demonstreze că „lucrurile nu sînt multiple" (p) Zenon susține că din contradictoria ei („lucrurile sînt multiple" $= \sim p$) urmează admiterea de același timp a două propoziții contradictorii: „că lucrurile sînt mici pînă nu mai au mărime (q)" și „că sînt mari pînă devin infinite" ($\sim q$). Ceea ce poate fi notat prin: $((p \vee \sim p)\& \&((\sim p) \rightarrow (q \& \sim q))) \rightarrow p$.

Platon descrie fără echivoc această metodă (*Phd.*, 101 d). Pornind de la o propoziție (p), numită ipoteză *(hypothesis)*, dacă cineva o contrazice cu altă propoziție ($\sim p$), atunci trebuie examinate consecințele acesteia și văzut dacă sînt în acord sau dezacord *(xymphonei e diaphonei)*, respectiv dacă $\sim p$ implică sau nu $(q \& \sim q)$.

Textele platonice oferă numeroase locuri care pot fi interpretate, prin transcriere simbolică, drept ilustrații ale unor moduri de argumentare de tip logico-matematic, dar nu dispunem de considerații ale lui Platon *asupra* lor, deci ele nu pot fi socotite ca rezultat al unei concepții.

---

[57] Cf. *loc. cit.*

[58] W. și M. Kneale *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, 1974, p. 17.

Interpretările unor texte în spiritul logicii formaliste moderne nu dovedesc, evident, altceva, decît faptul că Platon, spre deosebire de înaintașii săi, dar și de logicienii tradiționali, utiliza mijloace logice a căror semnificație nu a putut fi surprinsă decît în contextul formalismului contemporan. Mai mult, că reprezentanții tendinței formaliste, legați în aparență numai de fundamentele matematicilor moderne, sînt numiții „platoniști" fără a se comite prin aceasta un anacronism.

5. PROBLEME DE LOGICĂ TRADIȚIONALĂ

Trecerea de la existență la ființă nu constă doar în raportarea lucrurilor sensibile la idei și la numele corespunzătoare. Adepții identificării ideilor cu generalul și chiar cu noțiunea, vorbesc, ca și Hegel, de o *ridicare* de la individual la general, de un proces asemănător generalizării și abstractizării, care s-ar face vădit în dialogurile „socratice". Hegel considerase că marea învățătură a lui Platon constă în faptul că „numai prin gîndire se împlinește conținutul, deoarece el este generalul. Generalul poate fi produs sau sesizat numai de gîndire; el există numai prin activitatea gîndirii. Acest conținut general Platon l-a determinat ca fiind idee"[59]. Generalul se produce, într-adevăr, astfel, numai că la Platon nu apare cuvîntul „general" *(katholou)* și dacă este vorba de *eidos* în sensul de „proprietate", cum s-a amintit deja, el este mai degrabă comun *(koinon)*. În *Menon* (72 a, sq.) cînd Socrate întreabă ce este (*ti esti*) virtutea și, aflînd că există o mulțime de virtuți, caută o anumită proprietate (calitate, însușire) — *hen ti eidos* — prin care toate virtuțile sînt virtuți. Această proprietate comună, una față de multiple, care poate fi identificată cu substanța autentică *(ontos ousia)*, nu poate fi cunoscută decît prin rațiune (*dia logismou*), prin suflet (*psychè*), cum va zice în *Sofistul* (248 a) sau prin gîndire (*dianoia*), cum va zice în *Phaidros* (249 c). Evident că toate aceste formulări ne apropie foarte mult de ceea ce se înțelege prin noțiune *(noema)* la Aristotel. Dar *noema* nu se obține *prin* suflet, ci *este în* suflet *(en te psyche)*. Platon va ridica această problemă în *Parmenide* (132 b). Fără să conteste existența noțiunii în suflete *(noema en psychais)*, consideră însă că aceasta, ca gînd, trebuie să fie gîndul a ceva *(tinos)* și anume al unei ființe *(ontos)*, care nu este altceva decît un *eidos*, unul și veșnic același (*hen kai aei to auto)*. Ceea ce înseamnă că *eidos* este diferit de *noema*, de noțiune. Dar, pe de altă parte, că nu poate fi gîndit decît *prin* aceasta. Dar gîndul e în suflet, comunul *(to koinon)*, despre care era vorba, poate fi comunicat *prin limbaj (dia tes glottes)*, va zice Platon în *Theaitetos* (185 c). Iar în *Republica* (596 a) va spune că există un *eidos* pentru toate multiplele care au același nume *(tauton onoma)*. Ceea ce înseamnă că *eidos* nu se identifică nici cu

---

[59] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 500.

noţiunea prin care este gîndită, nici cu numele prin care este exprimată. Dar este evident, pe de altă parte, că, dacă există o noţiune *despre* o idee, noţiunea respectivă nu poate fi obţinută prin simpla raportare la idee (= reamintire pură), ci numai prin intermediul mulţimii de lucruri sensibile la care se referă. Reamintirea *(anamnesis)* nu intră în discuţie, deoarece are un caracter pur mitic[60].

A considera deci, cum se face de regulă, că la Platon ar exista o contradicţie între acceptarea ideii ca noţiune *in mente* şi ca formă *în sine*, sau, în spirit evoluţionist, că Platon ar fi renunţat la una dintre ele în favoarea celeilalte, sînt teze inacceptabile. Căci *in mente* nu este ideea *ca* noţiune, ci noţiunea *despre* idee. Acceptîndu-se acest fapt, se poate vorbi despre noţiune la Platon, chiar acceptînd că aceasta se obţine prin generalizare şi abstractizare, adică pornind de la lucrurile individuale multiple, perceptibile senzorial, la proprietăţile lor comune sesizabile pe cale raţională, prin acea activitate de trecere de la multiplu la unu, reprezentată în schema sistemului de filosofie al lui Platon ca trecere de la existenţă la fiinţă.

Dacă din punct de vedere logico-simbolic *numele* apărea doar în relaţia exterioară *dicitur de* faţă de lucrurile individuale, din perspectivă clasico-tradiţională, el apare ca expresie a unei noţiuni, care este gîndul ideii. În fine, gîndită (concepută) şi exprimată, ideea poate fi tratată în sine şi pentru sine, independent de lucrurile sensibile, care n-au făcut decît să-i prilejuiască apariţia. Mai explicit, *curajul de* exemplu, gîndit ca ceea ce este comun, identic şi unu la toate persoanele curajoase este noţiunea, exprimată prin cuvîntul „curaj", despre *curajul în sine* = curajul ca idee, ca fiinţă autentică *(ontos on)*. Cu aceasta însă discuţia se deplasează în al doilea element structural al sistemului de filosofie platonică.

Aici interesează, în primul rînd, consideraţiile despre *ideile separate în sine şi pentru sine (choris auta kath' hauta Prm.*, 129 d), deci nu mai este vorba de accepţia lor de proprietăţi comune, nici de noţiunile sau numele lor, nici de relaţiile lor, prin intermediul noţiunilor sau numelor, cu lucrurile sensibile, şi nici măcar de relaţiile dintre ele. Tocmai aceasta înseamnă *separaţia absolută*, care, în principiu, garantează independenţa şi posibilitatea elaborării unei teorii a fiinţei, respectiv a unei *logici*. Aceasta este şi concepţia formalistă modernă, după care simbolurile logice trebuie considerate independent de orice semnificaţie în sine şi pentru sine, ca simple semne grafice.

Expresia *însăşi* sau *în sine (auto)* exclude localizarea ideii în *altceva*, indiferent ce ar fi acest „altceva": minte, suflet uman sau divin, cer sau loc supraceleste (*Smp.*, 211 a), ceea ce face lipsită de orice sens expresia „lume a ideilor" (vezi mai sus punctul 2. b). Expresia *pentru sine (kath' auto)* marchează

---

[60] Cf. L. Couturat, *De platonicis mythis*, Paris, 1896, pp. 88—93.

tocmai sensul posibilității pe care o are ideea de a fi tratată independent de orice intenționalitate.

Aceasta este, indiferent de inconsecvențele terminologice ale lui Platon, *idea* care, spre deosebire de *eidos* și *genos*, nu are semnificații relaționale. Ea este *unică (mia idea)*, lipsită de orice înfățișare *(amorphon hapason ton ideon)*, ființînd veșnic *(aei on)*, nenăscută și nepieritoare *(oute gignomenon oute apollymenon)*, care nu crește și nu se micșorează etc. (*Smp.*, 211 a). Este vorba de toate acele caracteristici pe care le avea și ființa eleată și care ilustrează ceea ce a fost numit *principiul identității absolute* — legea de fier a logicii, care, în termenii lui Platon sună astfel: *auto kath' hauto meth' hauto monoeides aei on (Smp.*, 211 b).

Altceva nu se mai poate spune despre ideea în sine și pentru sine, dar acestea sînt suficiente pentru întemeierea logicii, a cunoașterii și a științei.

Ar mai trebui menționat și aspectul lingvistic al problemei asupra căruia insistă și Hegel. Cum distingem lingvistic ideea — în accepție de *idea* — de restul accepțiilor? Una dintre soluții este aceea de a prezenta cuvîntul articulat și însoțit de atributul „în sine". Dacă este în discuție *ideea de bine*, ea va fi exprimată prin *„binele însuși"*. Dar există și o altă posibilitate, menționată de Diogenes Laertios. Ideile de *masă* și *pahar (trapeza, kyathos)* ar putea fi exprimate prin *masitate* sau *paharitate (trapezoteta kai kyathoteta)*, ceea ce sună straniu pe românește, dar este acceptabil în germană (*Tischheit, Becherheit*). În orice formă lingvistică ar apare, ideea nu trebuie să aibă aspect *predicabil*. Este ceva analog cu expresia lingvistică a noțiunii din logica tradițională, care trebuie să fie *articulată*, pentru a nu sugera un predicat posibil, deci o relație judicativă (care este o relație cu o *altă* noțiune, deci cu *altceva)*, sau prejudicativă (de *inesse* sau *dicitur de*, cu lucrurile sensibile). Căci ideea, o spune Platon explicit, nu este o anumită expresie sau o anumită cunoștință *(oude tis logos oude tis episteme, Smp.*, 211 a), ea, în sine și pentru sine, *se exprimă*, dar *nu se spune despre nimic altceva*.

Ideea în sine și pentru sine (idea), ca ființă autentică *(ontos on)* este punctul central de întîlnire și, totodată, de despărțire al „orizonturilor logice", cum le numea Athanase Joja: cel logico-simbolic, dintre lucrurile sensibile și idee, de la existență către ființă, de „ridicare" spre idee; cel logico-clasic, dintre tipurile sau speciile și genurile de idei (specia-idee = *eidos*, genul-formă = *genos)*, de „coborîre" de la ideea în sine la ideile determinate; și cel logico-speculativ, dintre genurile supreme *(megista gene)*, de „ridicare" de la ideea în sine spre ideile superioare.

Disciplina, teoria sau știința raportării speciilor de idei este *dialectica (he dialektike, techne, episteme)* — a se vedea accepția termenului la punctul (2 a). În funcție de ideea în sine, dialectica are două accepții: una ascendentă, de „ridicare" la idee, menționată deja, care are un caracter sintetic, de împreunare a diversității în unitatea ideii, numită *synagoge*, și una descendentă de împărțire sau divizare a ideii în speciile sale, numită *diairesis* = diviziune. Ultima accepție ține de domeniul pur al logicii clasice.

Exemple de diviziuni se găsesc în mai toate dialogurile lui Platon, dar *despre* diviziune el tratează în mod special în dialogurile *Sofistul* și *Omul politic*. Acesta este și motivul pentru care dialogurile respective sînt numite *logice*.

În ciuda inconsecvenței terminologice, diviziunea este numită frecvent de Platon „diviziune prin specii" *(kat' eide, Plt.*, 286 d), ceea ce îndreptățește denumirea încetățenită ulterior de *specii* pentru părțile diviziunii și de *gen* pentru ideea divizată. Spre deosebire însă de sensul tradițional, în care specia și genul sînt raportate pe bază de sferă, deci în extensiune, prin raportarea la lucrurile individuale, la Platon se merge comprehensiv (genul este gen-formă, iar specia specie-idee).

Specificul *dialectic* al diviziunii îl constituie caracterul ei *dihotomic*, împărțirea genului în două specii care se exclud una pe cealaltă, care sînt contrare și care apar chiar adesea în formă *pozitivă* și *negativă*. Alegerea uneia dintre alternative are la bază respectarea cu strictețe a *principiului noncontradicției:* o specie care este aceeași nu poate fi considerată alta și nici alta nu poate fi considerată aceeași *(mete tauton eidos heteron, ... mete heteron ... tauton, Sph.*, 253 d).

În *Sofistul* (264 e) și *Omul politic* (262 a—263 d) sînt enumerate reguli de diviziuni dihotomice.

Dar diviziunea nu are ca obiectiv doar împărțirea genurilor în specii, scopul ei îl constituie *definiția (chorismos)*. Studii recente au dovedit că Platon utiliza *genul proxim* și *diferența specifică* exact în manieră aristotelică[61] și, prin urmare, chiar dacă definiția era cunoscută și utilizată de către Socrate, meritul de a o descrie și de a face o întreagă teorie despre aceasta și despre diviziunea care stă la baza ei îi revine lui Platon. În acest sens, este curios faptul că Aristotel compară diviziunea cu silogismul[62], fără să menționeze că scopul acesteia nu era *demonstrația (apodeixis)*, ci definiția. El reproșează diviziunii faptul că este un silogism slab, dar exemplele pe care le dă cu această ocazie au componente propoziționale. Or, diviziunea, în sens platonic, presupune raportarea genurilor și a speciilor, fără enunțarea lor propozițională. Diviziunea poate fi înțeleasă fără o teorie prealabilă a judecății. Urmîndu-l pe Aristotel, unii cercetători (începînd cu C. Prantl) au căutat originea silogismului în diviziune. Lutoslawski este însă de altă părere. El nu face nici o legătură între diviziune și silogism, ci arată pur și simplu că Platon vorbește despre termenul mediu *(meson)*[63], că utilizează în *Charmides* (160 e) chiar cuvîntul *sillogisamenos*, care este urmat (ceea ce exclude orice întîmplare) de un silogism corect (modul *Cesare)*[64]. Avînd în vedere însă faptul că Platon nu vorbește *despre* silogism, orice afirmație în acest sens rămîne probabilă. Oricine poate utiliza silogismele, fără să fie conștient de acest lucru, și cu atît mai puțin de mecanismul producerii lor.

---

[61] Cf. W. Viertel, *op. cit.*, p. 54.

[62] Cf. Aristoteles, *Anal. Pr.*, I, 31, 46 a—47 a.

[63] Cf. Lutoslawski, *op. cit.*, p. 462.

[64] Cf. *ibidem*, p. 203.

Diviziunea presupune raportarea genurilor și a speciilor fără ca între acestea să existe o legătură (*symploke)* lingvistică. Cele care intră în această legătură sînt ideile în postura de *eidos*, fără nici un determinativ. Deci ele nu mai pot fi numite genuri și specii, dar cu atît mai puțin idei în sine. În orice caz, la Platon nu apare o astfel de legătură între genuri *(genos)* sau idei în sine *(idea)*. Pe de altă parte, fiind în discuție vorbirea (*logos*) și respectiv gîndirea (*dianoia*) care se compune din astfel de idei, este evident că, aici, prin *eidos* se înțelege cuvîntul *care exprimă* ideea și respectiv noțiunea *care o gîndește*. Între acestea se formează prin legătură lingvistică sau mentală propoziția și respectiv judecata pe care o enunță. Dealtfel, ca și în logica tradițională, Platon identifică gîndirea și vorbirea *(dianoia kai logos tauton, Sph.*, 263 e), cu deosebirea că dialogul interior, fără sunete al sufletului cu sine însuși îl numim gîndire. Avînd în vedere cele spuse deja despre nume și noțiune, este evident că Platon nu-și schimbă în acest context cu nimic concepțiile despre idei, cum consideră adepții interpretării evoluționiste a filosofiei lui Platon. Concepția rămîne aceeași, dar aici sînt abordate alte probleme.

Este vorba de o *teorie complexă a judecății* pe care Aristotel n-a făcut decît s-o dezvolte, menținînd însă terminologia platonică. Platon vorbește, într-adevăr, despre afirmație și negație (*Sph.*, 263 d), despre adevăr și fals (263 a) — caracteristicile de bază ale judecății, ca și despre componentele ei, numele și verbul *(Tht.*, 206 d).

Ceea ce nu apare la Platon și poate fi considerată o contribuție a lui Aristotel, este problema *cantității* judecăților, împărțirea acestora în: nedeterminate, singulare, particulare și universale. Cauza o constituie faptul că pentru Platon judecata *(logos)* este o legătură a ideilor (*symploke ton eidon, Sph*., 259 e) și *numai* a ideilor, care se găsesc pe treapta ființei pure, separate (*choris*) de lucrurile sensibile, pe cînd la Aristotel este vorba de o împletire a acestora. Pe Platon îl interesează, să zicem, legătura dintre *om* și *muritor*, respectiv dacă omul *este* sau *nu este* muritor; pe Aristotel îl interesează dacă *toți*, *unii* sau *nici unii* dintre oameni sînt sau nu sînt muritori. Or, fără determinarea cantitativă a judecăților, Platon, chiar dacă ajungea la descoperirea silogismului, nu putea să elaboreze silogistica. În acest sens, Aristotel trebuie crezut, fără nici o rezervă, că înaintea lui nu s-a făcut nimic în acest domeniu. Căci nici nu putea să se facă.

Același *chorismos* este și adevărata cauză pentru care Platon este nevoit să facă o întreagă teorie pentru a justifica judecata falsă, și nu faptul că sofiștii considerau că totul este adevărat. În realitate, și Platon era foarte aproape de o asemenea concluzie. Plasînd legătura dintre idei la nivelul ființei, atît subiectul cît și predicatul judecății sînt expresii ale ființei autentice *(ontos on)* și deci legătura lor trebuie să exprime tot ceva autentic *(ontos)*, deci adevărat, căci *aici* nu poate fi vorba de neființă.

Sînt locuri (*Cra.*, 385 b și *Sph.*, 263 b) în care adevărul și falsul enunțurilor par concepute în raport cu lucrurile sensibile *(ta onta)*. Cine spune că acestea sînt spune adevărul,

cine spune că nu sînt spune falsul. Nefiind vorba de ființe autentice (*ontos onta*), *ta onta* pot fi considerate lucruri (*pragmata*)[65]. Dar atunci s-ar părea că Platon renunță la principiile sale, după care noțiunile și numele exprimă idei și nu lucruri sensibile. Căci dacă ele exprimă lucruri sensibile, atunci nu acestea sînt copiile ideilor, ci ideile sînt copiile lucrurilor, ceea ce ne postează pe o poziție aristotelică.

Chiar admițînd acest lucru, cele două locuri citate nu rezolvă problema, căci în ambele cazuri adevărul se identifică cu afirmația și falsul cu negația. Într-adevăr, numai în judecățile negative se spune că ceea ce este *nu este*. *Hic deficit aliquid*, și anume esențialul: se poate spune că este ceea ce nu este (*to me on*). Și Platon va relua exact în această manieră problema falsului: „căci falsul se produce în gîndire și vorbire findcă se gîndește și se exprimă neființa (*me on*)" — *Sph.*, 260 c. Dar nici acesta nu este un punct de vedere platonic, căci în cadrul ființelor autentice nu au ce căuta neființele. Mai mult, prin neființe se pot înțelege chiar lucrurile sensibile, și atunci am asista la un amestec de lucruri și idei. Or, platonic vorbind, acestea sînt separate (*choris*). Pentru a rezolva această dificultate (a admite falsul și totodată separația), Platon recurge la un artificiu. El admite *într-un anumit sens* neființa în cadrul ființei. *Neființa* (*to me on*), va zice Platon, este de fapt *altă ființă* (*heteron on*) — *Sph.*, 256 d. Cei care consideră, și de data aceasta, că Platon și-a schimbat concepția, nu mai au nici o scuză. Neființa aceasta este ființă autentică (256 e). Este imposibil, va continua Platon, să existe ceva contrar ființei (257 b, 258 e). De ce să se admită atunci acest artificiu? Pentru a salva separația și a justifica falsul, fără a face apel la confruntarea cu lucrurile sensibile.

Există și în cadrul formalismului contemporan ceva analog acestui artificiu. Descoperirea paradoxelor din teoria mulțimilor a prilejuit matematicienilor de orientare intuiționistă să combată întreaga teorie, nu pentru faptul evident că era contradictorie, ci pentru că nu corespundea existenței matematice pe care încerca să o justifice. Pentru a menține teoria, fără să renunțe la interpretarea formalistă a mulțimilor, introduse prin definiții (corecte, dar fără corespondent real), formaliștii au apelat la sisteme axiomatice sau deductive, în care, făcînd anumite restricții artificiale, nu mai apar contradicțiile respective, deși, în realitate, este vorba de aceleași entități care le-au produs.

Introducînd neființa relativă, care e tot ființă, Platon menține separația ființei de existență și justifică falsul fără confruntarea judecății cu lucrurile sensibile.

Tot pe linie logico-tradițională s-ar mai putea vorbi de multe aspecte *metodologice* ale doctrinei lui Platon și, firește, de întregul dialog *Euthydemos*, care tratează *despre sofisme*, fiind, în mod evident, nu numai sursa de inspirație a lui Aristotel, ci însuși fundamentul teoriei aristotelice despre sofisme.

---

[65] Vezi interpretarea lui Éd. des Places, *op. cit.*, p. 381.

Problemele menționate la acest punct sînt însă suficiente pentru a infirma teza, devenită clasică, a lui C. Prantl, după care Platon a pregătit logica lui Aristotel, dar nimic în plus *(aber nicht mehr als nur vorbereitet)*[66]. Platon a pregătit, într-adevăr, logica lui Aristotel, fiind în mare parte *preluat* de către acesta. Lucru care nu scade cu nimic valoarea logicii lui Aristotel, care a avut și el, slavă domnului, destule de spus. Important este însă altceva, faptul că logica lui Platon, așa cum este, doar întrezărită în cadrul dialogurilor, conține nu numai lucruri substanțiale, ci are propria ei orientare, specific-formalistă, prin care se înscrie, alături de celelalte teorii din cadrul orientării clasico-tradiționale, drept o *logică aparte*.

6. PROBLEME DE LOGICĂ SPECULATIVĂ

Cel mai elevat compartiment al ființei îl reprezintă genurile supreme *(ta megista ton genon)*. O primă problemă în legătură cu acestea se referă la numărul lor. Din contextul în care sînt menționate inițial *(Sph.*, 254 d) reiese că acestea ar fi trei: *ființa (to on), repausul (stasis) și mișcarea (kinesis)*. Fiecare dintre ele, continuă Platon, este *altul (heteron)* decît celelalte două și totodată *același (tauton)*. Același și altul sînt considerate două genuri *(dyo gene)* legate întotdeauna în mod necesar *(ex anagkes aei)* de primele *(Sph.*, 254 e). Se obțin în felul acesta *cinci* genuri supreme.

Însăși enumerarea lor evidențiază faptul că primele trei au o poziție deosebită. Despre ele se poate vorbi și independent de ultimele două. Mai mult, că ultimele două rezidă tocmai în raportarea primelor trei, în considerarea lor, pe de o parte, în sine, ca fiind *aceleași*, și, pe de alta, ca fiind *altele* față de celelalte.

O a doua problemă se referă la poziția genurilor supreme față de restul genurilor. Ca și în cazul raporturilor dintre speciile-idei și genurile-forme, aici nu intervine criteriul extensiunii. Deci un gen suprem, să zicem mișcarea, nu se compară cu un gen-formă, să zicem frumosul în sine, ca avînd o sferă mai mare decît a acestuia, respectiv referindu-se la mai multe lucruri sensibile, căci raportarea se face în cadrul ființei, deci independent de lucrurile existente.

Majoritatea interpreților, avîndu-l în minte pe Aristotel, numesc genurile supreme *categorii*. Ele nu sînt însă *categorii* sau *predicamente*, cum le numeau scolasticii. Genurile supreme nu intră în relația prejudicativă *dicitur de*, cum intră categoriile. Calitatea, de exemplu, la Aristotel se spune despre culoare, iar culoarea despre lucrurile colorate. Raportarea este în extensiune: lucru colorat, culoare, calitate și are evidente atribuții enunțiative. Categoriile lui Aristotel fac par-

---

[66] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Berlin, 1955, p. 59.

te dintre cele care se spun (*ton legomenon*)[67], pe cînd la Platon nici nu se pune această problemă. Repausul lui Platon nu este ca poziţia lui Aristotel, cu genuri subordonate (culcat, şezînd, etc.).Repausul nu este gen suprem pentru faptul că ar avea multe genuri subordonate. În realitate nu are nici unul. El este repausul în sine.

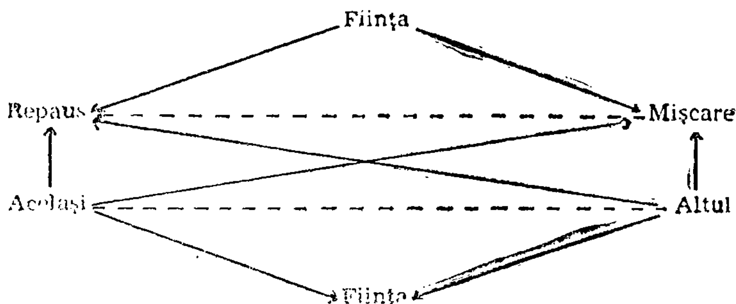
Genurile supreme, tocmai prin acelaşi şi altul, au o dublă raportare: una la sine, prin care se dovedeşte că fiecare dintre ele este acelaşi, deci identic cu sine, şi alta, faţă de celelalte, prin care se dovedeşte că fiecare este altul.

Repausul şi mişcarea sînt considerate *contrare (enantiotata, Sph.*, 250 a) dar, în acelaşi timp, ca fiind *(einai)*, ca alcătuind o *comunitate (koinonia)* cu fiinţa. Această „comunitate" nu este însă nici ea extensivă. Fiinţa nu este gen supraordonat repausului şi mişcării, pe care le-ar cuprinde *(xynamphoteron)*, ci este altceva decît acestea (*heteron ti ton*, 250 b—c). Prin natura sa proprie fiinţa nu este nici repaus nici mişcare *(loc. cit.)* Dacă fiinţa n-ar fi concepută aici în sine, ci prin fiinţă s-ar înţelege ceea ce este, ea ar trebui să fie sau în repaus, sau în mişcare, dar aici nu este vorba de cele care sînt, ci de fiinţa însăşi.

Comunitatea nu presupune nici o *legătură (symploke)* între genurile supreme, ceea ce exclude raportarea lor predicativă, cu toate că Platon este nevoit s-o exprime uneori predicativ (prin *einai* în loc de *to on)*. Comunitatea presupune mai degrabă amestec (*mixis*) sau participare *(methexis)*, deşi termenii aceştia, utilizaţi de către Platon, nu sînt potriviţi din cauza încărcăturii lor existenţiale.

Cele trei genuri se raportează astfel: repausul şi mişcarea sînt contrare şi nu comunică. Fiinţa este diferită (alta) de ambele dar comunică cu amîndouă. Fiecare din cele trei sînt de asemenea diferite de acelaşi şi altul, dar comunică cu ambele. Acelaşi şi altul sînt şi ele contrare, ca repausul şi mişcarea. Dar, pe cînd fiinţa, comunicînd cu repausul şi mişcarea, revine acestora, fără ca ele să revină mişcării, comunicînd cu acelaşi şi altul, acestea revin fiinţei. Şi, de asemenea, acelaşi şi altul, comunicînd cu repausul şi mişcarea le revin fiecăreia dintre acestea, fără ca repausul şi mişcarea să le revină aceluiaşi şi altului. Deci comunicarea nu este un simplu amestec sau combinare reciprocă a genurilor supreme, ci o *participare* a unora la celelalte. Dar aici participarea nu mai are sensul obişnuit al participării lucrurilor sensibile la idei, căci cel care participă este tot o idee. Or, o idee nu poate fi nici modelul nici copia altei idei, căci este în sine şi pentru sine. Platon însuşi precizează faptul că ideile sînt ceea ce sînt (*eisin hai eisin)* numai în raportarea lor unele la altele *(pros allelas*) şi nu faţă de lucrurile sensibile care le corespund, le imită, participă la ele sau îşi trag numele de la acestea *(Prm.*, 133 c—d). Cu aceste precizări, poate fi întocmită o schemă a raporturilor dintre genurile supreme. în care săgeţile reprezintă comuniunea cu sensul revenirii, iar linia întreruptă lipsa de comuniune sau raportul de contrarietate.

67 Aristoteles, *Categ*, 4, 1 b, 25.



Ființa apare de două ori în schemă numai pentru a marca raporturile sale diferite.

Ființa deci revine repausului și mișcării, care participă la ea. Același și altul revin fiecare atît repausului şi mişcării cît şi ființei. Repausul, mișcarea și ființa participă la acelaşi şi altul.

Dacă la acestea se mai adaugă și raportul ființă-neființă (ca altul, *heteron)* atunci mișcarea de exemplu este aceeaşi, întrucît îi revine acelaşi, și alta, întrucît îi revine altul. Deci ea este aceeaşi şi nu este aceeași *(tauton einai kai me tauton, Sph.*, 256 a). Dar altul fiind neființa, mișcării îi revine şi faptul de a fi, întrucît participă la ființă şi de a nu fi, întrucît este alta față de ființă. Deci mişcarea este ființă și neființă *(kinesis ouk on esti kai on, Sph.*, 256 d). Același lucru este valabil și despre repaus, care este același și neacelași, care este și nu este, ca și ființa însăși. Căci și ființa, fiind aceeași, este și, fiind alta, nu este.

Aceste moduri de exprimare sînt cele care l-au îndreptățit pe Hegel să considere că aici ne găsim pe planul *speculativului*. În accepția lui, pe planul dialecticii speculative. Iată cum interpretează Hegel aceste raporturi: „ceea ce e ,altul' este negativul în general; acesta este ,același', e ceea ce e identic cu sine; ,altul' este neidenticul, și acest ,același' este totodată ,altul', și anume în una și aceeași privință. Ele nu sînt laturi diferite, care nu ar rămîne în contradicție, ci sînt această unitate, sub unul și acelaşi raport, şi, pe latura unică pe care este afirmată una din ele sînt identice, potrivit aceleiaşi laturi. Aceasta este determinația fundamentală a dialecticii care îi este proprie lui Platon"[63].

Faptul că ne găsim pe planul speculativului este incontestabil. Aici raporturile se petrec între genurile supreme, care, în şi mai mare măsură decît ideile obişnuite (separate), sînt independente de orice influență exterioară. În privința contradicției şi deci a dialecticii, de care vorbește Hegel, situația este alta.

Formulările respective nu trebuiesc luate ca atare, independent de contextul în care apar și de semnificațiile lor particulare. Platon vorbește de ființă și neființă, dar ultima

[63] Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 514.

nu este nefiinţa absolută, ci *altă fiinţă* — *Anderssein*[69]. În plus, ceea ce este acelaşi şi altul sau fiinţă şi nefiinţă (în sens relativ) nu este toate acestea în acelaşi raport, în „una şi aceeaşi privinţă". Platon spune clar că fiecare dintre genurile supreme este altul decît celelalte *nu prin natura sa*, ci prin participarea la ideea de altul *(hen hekaston gar heteron einai ton allon ou dia ten hautou physin, alla dia to metechein tes thateron, Sph.*, 255 e).

Genurile supreme, între care nu are loc comuniunea, sînt contrare, dar *nu contradictorii*, căci nu se opun ca adevăr şi fals. Unitatea lor, chiar dacă ar fi sub acelaşi raport, n-ar încălca legea noncontradicţiei. Ca atare, nu ne găsim pe terenul dialecticii, în orice accepţie ar fi considerată aceasta.

Chiar dacă ar fi acceptate ca atare formulările lui Platon, n-am avea de-a face cu încălcarea legii noncontradicţiei, ci cu încălcarea legii identităţii. Într-adevăr, întrucît fiinţa este nefiinţă, ea se des-zice de sine, tot aşa cum se des-zice şi nefiinţa care este fiinţă. Dealtfel, tot mecanismul acestor relaţii este determinat de participarea genurilor supreme la acelaşi şi altul. Dacă genul în discuţie ar fi *numai* acelaşi, ar fi *numai* identic cu sine, dar fiind şi altul, el este *şi* diferit. Dovada însă a faptului că nici legea identităţii nu este încălcată decît în aparenţă, o constituie lipsa de comuniune între genurile supreme contrare. Într-adevăr, repausul şi mişcarea participă ambele atît la acelaşi şi altul, cît şi la fiinţă şi nefiinţă. Repausul este acelaşi şi altul, este ceea ce este şi ceea ce nu este, dar fără a fi mişcare. Cînd Platon spune că repausul *este altul*, el înţelege că repausul este *altul decît mişcarea, nu altul decît el însuşi*, adică mişcarea. Cînd spune că repausul este *ceea ce nu este*, nu înţelege că repausul este ceea ce *nu este repaus*, deci mişcare, ci înţelege ceea ce *nu este mişcare*.

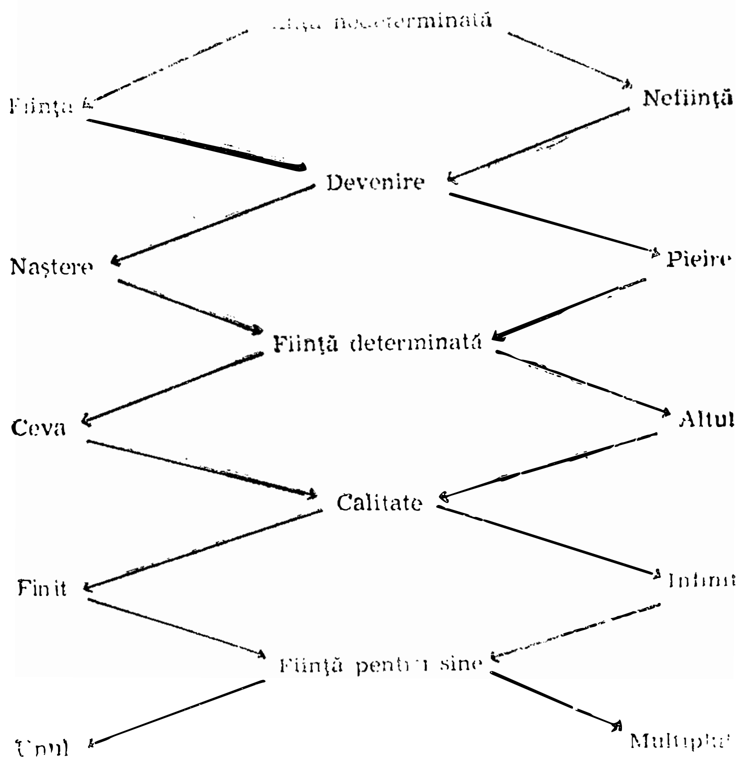
În aceeaşi situaţie se găsesc şi alte genuri supreme contrare. Două locuri din *Parmenide* (129 c şi 136 b) le enumeră pe următoarele: asemănare—neasemănare, unul—multiplu, repaus—mişcare, naştere—pieire, fiinţă—nefiinţă. În *Philebos* (23 c) apar finitul şi infinitul. În legătură cu toate acestea, sînt valabile consideraţiile personajului Socrate despre unu şi multiplu (129 b). Că un lucru sensibil participă la două idei contrare, cum este unul şi multiplul, pare de la sine înţeles (= concepţia antitetică a lui Platon despre existenţă), dar nu poate fi arătat că unul în sine este multiplu şi multiplul în sine este unu.

Cu toate acestea, Hegel îl preia pe Platon din sfera speculativului, cum a făcut-o şi din sfera clasicului-tradiţional (în capitolul *Ideea*, prin: definiţie, diviziune, teoremă — vezi discuţia la punctul precedent). De data aceasta, preluarea apare chiar în primele capitole ale *Logicii*. Hegel porneşte de la *fiinţa pură*, nedeterminată care se dovedeşte a fi nimic *(Nichts)* sau nefiinţă *(Nichtsein)*, iar unitatea lor este *devenirea (Werden)*, ale cărei momente sînt *naşterea şi pieirea (Entstehen und Vergehen)*. Devenirea se dovedeşte fiinţă determinată *(Dasein)*,

[69] Cf. P. Natorp, *op. cit.*, p. 292.

care se împarte la rîndul ei în *ceva* și *altul (Etwas und das Andere)*, în legătură cu ultimul e amintit și Platon[70]. Dar apoi urmează împărțirea în *finitate și infinitate*, care se regrupează în *ființa pentru sine (Fürsichsein)*. Primul moment al acesteia este însă *unul* și *multiplul*. Dar prin aceasta, cu excepția perechilor asemănare—neasemănare și repaus—mișcare, prima secțiune a logicii lui Hegel se dovedește o prelucrare a speculativului din logica lui Platon.

Pentru comparație, prima secțiune a *Logicii* lui Hegel poate fi prezentată, simplificat firește, în următoarea schemă:



În comparație cu schema platonică, se observă, în primul rînd, reducerea *pentadei* la *triadă* și deci, în al doilea rînd, *simplificarea* raporturilor dintre componente. O altă deosebire esențială o constituie caracterul *static* al pentadei platonice, care nu sugerează *trecerea* spre o altă pentadă, pe cînd la Hegel triadele se înlănțuiesc.

---

[70] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. Teil, Leipzig, 1932, p. 105.

Dar deosebirile nu constau numai în componente. La Hegel apare posibilitatea unității contrariilor, pe cînd la Platon nu.

O analiză mai atentă a modului în care se fac *trecerile* în *Logica* lui Hegel, evidențiază faptul că și Hegel, în ciuda prezentării triadice a sistemului era nevoit să lucreze pentadic. Celebra triadă: ființă, neființă, devenire presupune explicit trecerea *ființei în neființă* și a *neființei în ființă*, singurele care garantează *unitatea* ființei și neființei care este devenirea. În acest sens, se poate conchide că schema completă a speculativului este cea pentadică, respectiv platonică.

Chiar dacă Platon n-a avut o logică speculativă efectiv elaborată, ceea ce ar fi greu de crezut, avînd în vedere stringența logică a desfășurării dialogului *Parmenide*, care este el însuși un *adevărat tratat* despre unu și multiplu, deci despre una din perechile de contrarii considerată analogă perechii repaus—mișcare din schema pentadică, este evident că Platon poate fi considerat, fără nici o rezervă, părintele logicii speculative. Aceasta poate fi, dealtfel, ușor reconstituită. Segmentul amintit din *Logica* lui Hegel sugerează și modalitatea acestei reconstrucții — formarea de pentade corespunzătoare perechilor de contrarii. Față de cea hegeliană, în logica speculativă a lui Platon, pentadele vor fi izolate; în cadrul fiecărei pentade se pleacă de la ființă și se ajunge la ființă, și, firește, neființa pusă în joc nu trebuie să fie decît relativă.

În rest, ambele logici speculative (a lui Platon și a lui Hegel) au avut aceeași destinație, și anume de a fi *aplicate* la construcția *realității ideale*, la conceperea, pe baza lor, a naturii și a societății. Așa cum se văd la Hegel pretutindeni în filosofia naturii și a spiritului grupări triadice, în scrierile despre natură ale lui Platon, ca și în scrierile politice apar grupări pentadice. Acest lucru a fost observat și semnalat încă din antichitate. Diogenes Laertios se referă la *cele cinci corpuri regulate:* tetraedrul, octaedrul, icosaedrul, cubul și dodecaedrul, care alcătuiesc un fel de structură geometrică a lumii și la *cele cinci forme de guvernămînt:* democrația, aristocrația, oligarhia, monarhia și tirania[71]. Dar s-a constatat că însuși dialogul *Republica* are o structură pentadică[72]. Plutarh pune în corespondență cele *cinci genuri* din *Sofistul* cu cele *cinci trepte ale binelui* și cele *cinci genuri* din *Philebos:* finitul, infinitul, amestecul, separația și cauza (23 d). În *Scrisoarea* a VII-a se vorbește despre cele cinci componente ale cunoașterii (342 a—344 d). Există, desigur, și alte locuri. Ceea ce trebuie menționat, este faptul că Platon, spre deosebire de Hegel, nu dispunea *numai* de logica speculativă, ci, în măsura în care am reușit s-o dovedim în cele precedente, de serioase cunoștințe de logică formalistă de tip simbolico-deductiv și clasico-tradițional. Aceasta este cauza pentru care la el nu întîlnim pentadele la tot pasul, ca triadele la Hegel care, în afara acestora, nu mai admitea nimic altceva.

---

[71] *Op. cit.*, III, 70 și III, 82.

[72] A. Cornea, *Lămuriri preliminare*, în: Platon, *Opere*, vol. V, Buc., 1986, p. 22.



Se poate conchide nu numai faptul că Platon a avut o logică, dar că a îmbrățișat în aceasta *toate* orizonturile logicului. Că nu a fost *numai* un precursor al lui Aristotel, iar acesta a preluat masiv din contribuțiile lui Platon. Că, pe de altă parte, Platon este părintele efectiv al *logicii speculative*, pe care Aristotel nici măcar n-a întrezărit-o.

Scopul acestei Introduceri a fost și acela de a scoate în evidență semnificația excepțională a formalismului platonic pentru gîndirea teoretică modernă și contemporană, că Platon are continuatori nu numai pe Spinoza, Kant sau Hegel, ci și pe formaliștii contemporani care sînt numiți pe bună dreptate „platoniști".

Cercetarea elementelor de logică platonică pune într-o altă perspectivă întreaga filosofie a lui Platon, oferă soluționarea multor probleme terminologice și posibilitatea evidențierii măreției, dar și a limitelor gîndirii platonice și ale formalismului în genere. Faptul că pe aceste baze nu poate fi depășită realitatea ideală, care, chiar dacă își va păstra întotdeauna și o semnificație pozitivă, nu va constitui niciodată pivotul existenței reale.

În acest sens, s-a încercat combaterea așa-numitei poziții „evoluționiste" în interpretarea filosofiei lui Platon, argumentîndu-se teza că, dimpotrivă, Platon a fost extrem de consecvent. El nu și-a schimbat cu nimic concepțiile, ci și-a desfășurat în timp un sistem, ce-i drept vast, dar bine conturat; a pornit de la existența lucrurilor sensibile către ființa acestora și, apoi, după cercetarea ființei în sine și pentru sine, a ajuns la construcția unei realități ideale, magnifice, dar necorespunzătoare existenței reale.

Tot vorbindu-se de o rescriere a *Logicii* lui Hegel, care s-a dovedit, în parte, prelucrată după Platon, am încercat să aducem argumente în favoarea ideii de a rescrie și *o logică a lui Platon*, și, mai mult, de a rescrie însăși *Logica* lui Hegel din perspectiva speculativă *a pentadei* platonice, a unei dialectici maximale, care, corect interpretată, stă la baza dreptei filosofări.

Al. S.

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ

PARMENIDE

LĂMURIRI PRELIMINARE

1. CUVÎNT DE PREVENIRE

După ce va fi citit pentru prima oară dialogul, ostenind pe măsura apropierii de piscul abrupt al finalului, încurcat în labirintul cărărilor, un cititor nu pe deplin prevenit poate crede că faima dialogului este, cumva, mai mare decît dialogul însuși. Și, amintindu-și de metafora peșterii din *Republica*, va spune că cei așezați cu spatele la foc văd, ce-i drept, umbre, însă umbre *amplificate* ale lucrurilor la care nu au acces direct. Un cuvînt de prevenință este, de aceea, cît se poate de trebuitor; mai mult decît în cazul altor texte platoniciene, cititorul trebuie să știe că urcarea muntelui este dificilă și că — asemenea unui drum inițiatic — traseul este presărat de încercări.

De o singură încercare cititorul este totuși scutit; spre deosebire de aparenta ușurință cu care poate urma pe întinse porțiuni cărarea din *Criton*, *Phaidon*, *Phaidros* sau *Symposion* — să zicem — nu există în cazul de față nici cel mai mic risc de aparentă accesibilitate. Spre deosebire de ceea ce ar fi să i se întîmple lui Parmenide — faimosul personaj al dialogului care pretinde că replicile (convenționale) ale tînărului său interlocutor îi vor da răgaz să-și tragă sufletul, — lectura nu îngăduie nici o clipă de destindere cititorului, nici o abatere de la starea de permanentă veghe. Auster, esoteric chiar, textul — pe măsura acumulării argumentelor — își vădește tot mai izbitor caracterul său inaccesibil; sau aproape inaccesibil; sau aparent inaccesibil.

Cititorul riscă, așadar, să abandoneze încercarea de a merge pînă la capăt, în a se exersa; acest lucru i se poate întîmpla oriunde, după 137, cînd discuția asupra formelor și modalităților de participare la forme, este succedată de expunerea (pseudodialogală) a lui Parmenide asupra Unului. Dar chiar înainte ca expunerea — căci de la 137 încolo nu-i vom conferi cu toată convingerea atributul de *dialog* — să intre în matca ei henologică (henologie: doctrina lui Unu), dificultățile de acces sînt enorme.

Un cuvînt de încurajare pentru cititor — să stăruie în încercarea lecturii — se găsește la Platon însuși (135 d): trebuie să ne exersăm. Astăzi, nu mai spunem, precum Platon, că trebuie să exersăm și să ne exercităm ca inși care judecă, întrucît altminteri filosofia ar fugi de noi și ne-ar părăsi; preferăm formularea — relativistic echivalentă — după care trebuie să ne exersăm pentru *a lua în stăpînire ideea.* Noi sîntem cei liberi a fugi de filosofie și liberi de a intra în jocul ei. Dar, încă o dată: pentru Platon nu se pune problema ca noi, muritorii, cultivîndu-ne și îngrijindu-ne de noi înșine

și de rosturile lumii în care sîntem puși, să intrăm în filosofie ca într-un teritoriu al Ideii pe care urmează a-l anexa; e vorba, mai curînd, de a ne lăsa noi înșine anexați, confiscați, de Ideile atotstăpînitoare, care dau seamă de rosturile lumii sublunare. Dar a ne lăsa confiscați, a ne abandona Ideii este un fel stîngaci de a interpreta îndemnul. Se presupune nu acea contemplație (nici ea cu totul pasivă) pe care o lungă tradiție elină o conferă sufletului fără trup, ci *activitatea logică*, veghea gîndirii, trezia exercițiului filosofic.

Oricare ar fi deci interpretarea de ansamblu pentru care optăm, oricum ar fi tălmăcit înțelesul dialogului, să ne fie îngăduit să îndeplinim cu modestie misiunea noastră prevenitoare, cerîndu-i cititorului să întrevadă o *etică* de un fel special, o etică a studiului, în această scriere atribuită lui Platon, în acest dialog *logic* (și care deschide poate șirul dialogurilor platoniciene zise *logice*). O etică a curajului și stăruinței intelectuale.

Cînd afirmăm — în fapt, *PLATON* este cel ce limpede afirmă — stăruința și curajul în desfășurarea exercițiului filosofic — nu cădem într-o platitudine descurajantă. Într-adevăr, nu rîvna școlărească constituie miza jocului. Un curaj intelectual de altă factură se cere atunci cînd dificultățile preliminare, legate de intrarea în joc, au fost depășite și cînd primejdiile fantasmatice odată înlăturate, se întrevede adevărata, esențiala, permanenta primejdie: acest exercițiu filosofic care își revendică virtuțile austere ale raționamentului și își refuză deopotrivă tentația miturilor sublime *conduce necurmat la aporie!* Fie că poartă despre forme și putința participației, fie că desfășoară consecințe din ipoteze, ca aceea a Unului care este, sau cealaltă, a Unului care nu este, concluziile acumulate pe parcurs ne pun în permanentă dificultate. Filosofia practicată ca exercițiu dialectic preia asupra ei *devenirea* lucrurilor firii, traseul catastrofic cu neașteptate răsuciri, al focului care se întețește și scade după lege ascunsă și măsură. Ar fi prea mult, ar fi exact potrivnic adevărului să spunem că în *Parmenide* asistăm la spectacolul unei gîndiri cuprinse de *hybris*. Însă tocmai permanenta reordonare tematică, dependența de ipoteze, punerea în cauză a rezultatelor creează aparența prea plinului și lipsei. E un exces de argumentație austeră și alertă, e o celeritate neobișnuită, chiar și la un filosof care dramatizează prin excelență și răstoarnă brusc situațiile, de a împinge concluziile pînă la un capăt inacceptabil gîndirii comune, pentru a ajunge înapoi la celălalt capăt, la fel de inacceptabil. Astfel, în prima parte a dialogului, existența ideilor pare să asigure adăpostul sigur celui ce se confruntă cu aporia lui Zenon; însă statutul Formelor este el însuși pus în discuție. De mai multe ori Socrate vine cu răspunsuri în măsură să explice cum este cu putință *participarea* lucrurilor la Forme; fiindcă, fără participație la Forme, simpla existență a Formelor nu rezolvă nimic și nu ne scoate din lumea aporiei. Dar de tot atîtea ori, Parmenide respinge ca prea sumare, împingîndu-le pînă la tot atîtea impasuri, soluțiile lui Socrate și repune în drepturile sale întrebarea: *cum* participă lucrurile la Forme? Problema rămîne nerezolvată. Este însă ceva bun, un dar ambiguu, însă un dar,

în proliferarea întrebării iniţiale, căreia îi ia locul, astfel, o sumă de întrebări. Prima parte a dialogului exemplifică deci o analitică a întrebării: interogaţia iniţială a fost dezmembrată în părţile ei, arătîndu-se cîte întrebări sînt legate de participaţia la Forme, cît de problematică este existenţa lumii Ideilor. Această proliferare a dificultăţilor constituie în acelaşi timp o ordonare a lor, o descompunere a întregului împovărător în părţi „mai simple“, o amînare justificată — aproape o uitare — a găsirii soluţiei la întrebarea iniţială şi mai este, cumva, o promisiune. Participă lucrurile care cad sub idee la întregul Ideii sau la vreo parte a ei? Ideea însăşi nu participă la propria ei idee? Este Forma gînd adăpostit în suflet sau ceea ce face posibilă gîndirea ca atare? Şi, din nou: cum acced muritorii, respectiv cum participă cunoaşterea umană, la Cunoaşterea reală? Nici una din aceste întrebări nu-şi găseşte vreun răspuns asigurat. *Presupoziţia* tuturor întrebărilor de acest gen este existenţa Formelor. Să fie vorba de constituirea lor într-o „lume“? S-ar părea că nu. Platon nu vorbeşte în cuprinsul dialogului de faţă despre o *lume* a ideilor, ci despre *existenţa* ideilor şi — aceasta este important! — despre întreţeserea şi amestecul lor (ceea ce înseamnă: despre *logicitatea* lor). Prea uşor ne luăm riscul să confundăm planurile, iar micile alunecări terminologice conduc la mari deviaţii exegetice. Platon vorbeşte despre lumea zeilor şi lumea oamenilor şi despre două raportări diferite, o dată prin participare şi, pe de altă parte, prin cunoaştere, la realităţi invizibile, la Idei.

Poziţia lui Socrate în planul teoriei formelor şi concluzia la care conduce neabătut, în Dialog, argumentaţia lui Parmenide sînt întru totul incomode: participaţia la idee a lucrurilor şi accesul la idee al muritorilor nu sînt asigurate.

Dar, dincolo de aceste constatări neliniştitoare, la un nivel mai adînc o certitudine continuă să domnească: formele există şi lucrurile trebuie să cadă sub forme; dificultăţile legate de formula participaţiei nu pot afecta acceptarea necondiţionată a însăşi Formei, dar şi a participaţiei, într-un fel sau altul, a lucrurilor la Forme. Şi tocmai această presupoziţie, admisă fără discuţie, certitudine non-negociabilă, îi fereşte pe filosofi de misologie şi face posibilă continuarea discuţiei. La limită, argumentaţia rămîne constructivă, fecundă. Nu numai discuţia este posibilă, ci şi *comuniunea* participanţilor la discuţii, strîngerea lor în jurul întrebării comune în spaţiul athenian sărbătoresc — spaţiul panathenaic — şi astfel devine posibilă *comuniunea*, prin timp şi vremuri, a mai multor generaţii; într-adevăr, de la Parmenide la mai tînărul Zenon, la un Socrate în plină ecloziune, la omonimul lui Aristotel, la ceilalţi trei martori tăcuţi ai discuţiei, printre care Pythodoros, cel care îi va transmite lui Antiphon relatarea urmărită cu aviditate de către Cephalos şi concetăţenii săi, se instituie o *comuniune*, permisă tocmai de plasările distincte. Nimic eristic, nici o ambiţie omenească de a învinge, de a impune propriul punct de vedere nu există în tot dialogul acesta, ca dealtfel nici în celelalte dialoguri zise logice, ci numai pasiunea pentru argumentaţie, numai căutarea adevărului, numai interesul pentru supremul, purul, golul adevăr. În

acest sens, „logicul" marchează o depășire a „eristicului"; sfada dintre oameni nu mai acoperă, nici măcar superficial, sfada între idei, ba chiar sfada *în* Idee. Un dialog *logic* este tocmai cel în care disputa între muritori nu-și mai află locul. Îi ia însă locul elementul așa-zicînd „eristic", autodezbinat pînă la aporie, al însăși temei în discuție, adică „dialectica". Nu o ceartă între oameni, nici între idei omenești, ci raționalitatea antinomică a Ideilor, a mediului în care cunoașterea umană se înfiripă și viața cunoașterii înseamnă nu acumulare de cunoștințe, ci construcție, arhitectonică: iată ce conferă lui *Parmenide* austeritate, dificultate extremă. Și iată de ce ne solicită la extrem și ne descurajează studiul acestui dialog. Un asemenea studiu nu poate promite mai întîi decît osteneală — și toate bucuriile ostenelii, mai pe urmă.

În prima parte a dialogului, escalada propunerilor avansate de Socrate și respinse de către Parmenide, ca generatoare de încă și mai mari dificultăți, a condus firesc, aproape pe nesimțite, la disocierea celor două probleme: formula participației lucrurilor la Forme și formula cunoașterii *omenești* sub raportul accederii sufletului la Forme. Lucrurile cad sub idei cu aceeași ușurință cu care gîndul cade alături de acestea, respins! Cum este cu putință ca lucrurile să participe la Forme rămîne pînă la urmă o întrebare în suspensie în *Parmenide;* este, dealtfel, o întrebare *ontologică,* fundată, am spune, pe certitudinea că trebuie să existe forme și modalități de participare la aceste Forme. Întrebarea *logică* ce țîșnește de aici privește *posibilitatea predicației,* însă răspunsul lui Platon la această întrebare, încă nu pe deplin conturată și derivată din prima, trebuie căutat în alte părți, și îndeosebi în *Sofistul,* În schimb, tot mai net se detașează exacerbarea problemei logice în una de mai amplă bătaie: cum putem ajunge la Forme, în modalitatea omenească? Cum accedem așadar în preajma Formelor și cum ne menținem în preajma lor? Aceasta este întrebarea hotărîtoare care, fără a fi formulată ca atare, îmbracă chipul interpelării de la 135 a: odată ce admiterea Formelor, deși anevoioasă, este obligatorie, ce va face Socrate în privința filosofiei, respectiv a putinței de a discuta și exersa puterea de discernămînt? Exersarea filosofică trebuie să preceadă preocupării de a defini, și în genere de a găsi determinații pentru Forme.

În felul acesta sîntem îndrumați să asistăm la un exercițiu filosofic, și anume la exercițiul henologic. Aproape trei pătrimi din dialog (de la 137 c pînă la sfîrșitul abrupt) sînt acaparate de acest exercițiu, perfect structurat, însă neprietenos, neprimitor, s-ar părea, cu cel ce încearcă să-l străbată de primele dăți.

Structura celei de-a doua părți a dialogului* impune mai întîi prin masivitatea ei și este de natură să genereze o multitudine de întrebări. Platon este adesea de o

* Urmăm aici structurarea propusă de Hans Günther Zekl, în interpretarea pe care o dă dialogului.

transparență înșelătoare. Aici, înșelător poate fi numai ermetismul. Bogat deopotrivă în simetrii și asimetrii, drumul exercițiului dialectic care începe la 137 c 4 și nu va sfîrși decît odată cu dialogul, la 166 c 5 este segmentat în două etape. Prima stă sub semnul presupoziției „Dacă este Unu" (137 c 4—160 b 4), cealaltă, sub semnul presupoziției opuse: „Dacă Unu **nu** este" (160 b 5—166 c 2). După cum se vede, simetria tematică se conjugă cu accentuata disproporție „cantitativă" între cele două porțiuni argumentative.

Prima presupoziție dă naștere însă la *patru* — după unii exegeți *cinci*—șiruri de argumente. Pentru întîia dată, argumentația (137 c 4—142 a 7) va conduce la o acumulare vertiginoasă de enunțuri negative asupra lui Unu; se deosebesc în mod tradițional 9 argumente în cadrul desfășurării argumentative de la 137 c 4—142 a 7 (pe care, conform tradiției, o mai putem numi „prima ipoteză asupra lui Unu") și toate conduc la un enunț de tipul „Unul nu este nici — nici —"; nu este nici întreg, nu are nici părți; nu este nici drept, nici rotund; nu este nici în sine însuși, nici în altul; nu este nici stătător, nici mișcător; nu este nici identic, nici diferit cu sine sau cu altul decît sine; nici asemenea, nici neasemenea; nici egal, nici inegal; nici mai mare, nici mai mic decît el însuși ori decît altul; nu ființează nici în timp, nici în spațiu; și este total inaccesibil pentru numire, cunoaștere, simțire și părere.

Continuarea exercițiului dialectic stă în întoarcerea la punctul de plecare. Metafora *drumului* pentru exercițiul filosofic, ca și orice altă metaforă, trebuie luată *cum grano salis*. Un drum, desigur, dar unul care se poate întoarce mereu la punctul de plecare, ca să apuce mai tîrziu în altă direcție, este drumul filosofiei, al deducției, al demersului teoretic.

Întoarcerea la punctul de pornire pare inevitabilă, odată ce pare imposibil, sau neverosimil, ca Unu să nu poată fi rostit, cunoscut, perceput sau judecat. A fost însă exercițiul de pînă acum o simplă rătăcire și este reluarea sa recunoașterea unei înfrîngeri? Obstinația cu care figura întoarcerii la punctul inițial se va reitera nu poate fi caracterizată decît ca *metodică*.

„A doua ipoteză asupra lui Unu" (142 b-156 e) este, de departe, cea mai compactă desfășurare de argumente; în zece șiruri de deducții, negațiile extremale anterioare sînt răzbunate prin afirmații la fel de extremale; o acumulare în fond *negativă*, întrucît *asupra lui Unu,* — Unul care este și are parte de ființă — se exercită predicația contradictorie: de data aceasta, Unu se dovedește nu numai ca avînd părți și fiind el însuși întreg, ci și ca Unu și plural, infinit plural; Unul este *în* părțile sale *și este chiar fiecare din părțile* sale; el este și întreg, și părți; și limitat, și nelimitat; Unul ia orice chip; este în sine și în altul; este mișcător și nemișcat, identic și diferit, asemenea și neasemenea cu el însuși și cu celelalte realități, dezlipit de sine și compact, egal și inegal cu sine și cu alții, este mai tînăr și mai vîrstnic în raport cu sine și cu alții, dar în același timp nu este mai tînăr și mai vîrstnic decît el însuși.

Prin toate aceste determinații contradictorii străbate însă un înțeles major: Unul, ca existent, participă la ființă și la

timp; el și *este* și *devine*. Prea plinul determinațiilor sale contradictorii se structurează în albia ființei și devenirii. *Unul care este* nu-și refuză nici ființarea eleată, nici devenirea heraclitică. Poate că acesta este sensul fundamental al demersului platonician, așa cum ni se arată în aceste desfășurări argumentative dificile și, uneori, sofistice: se dă curs exigenței de a integra cumva, de a găsi formula de provizorie sinteză a două viziuni de neîmpăcat. Ființa pe de o parte, dar ființa nedeterminată, existența absolută, dar și absolut nedeterminată; neființa, pe de altă parte, dar nu neființa goală, ci sub acel dublu chip al ei care este înființare și desființare dimpreună, așadar devenire.

Că întregul este unitar și unul, că lumea este una, nu a contestat nici una din părțile adverse, nici „muzele siciliene", nici „cele ioniene", despre care se vorbește în *Sofistul*. Însă muzele siciliene care îi inspiră pe eleați susțin că Unul însuși este chiar întregul lumii și este întreg de maximă omogenitate, este chiar ființa întregului. Muzele ioniene, care îi inspiră pe filosofii milesieni și mai ales pe efesieni, susțin, dimpotrivă, că Unul se dezbină de sine, că Totul curge, întregul se desface în părți, pentru a se readuna din nou. La sărbătorile panatheniene, muzele conciliatoare ale cetății primitoare îl fac pe Parmenide să spună că Unul se împărtășește din ființă, că ființa se împărtășește din Unul, ceea ce este într-adevăr în spirit eleat; dar îl mai fac să spună și că Unul este diferit de însăși Ființa și că participarea sa la timp și devenire nu este simplă părere. Această îndrumare a cursului gîndurilor nu mai este deloc în spiritul poemului lui Parmenide. Dacă Platon ar fi pus aceste afirmații dialectice în gura Străinului din Elea s-ar fi putut vorbi și de această dată de aparența unui „paricid" filosofic, sau, fie și așa, de o „crimă spirituală"; pusă în gura lui Parmenide însuși, această afirmație, decontextualizată, pare să revină însă unui eleatism sinucigaș. Însă nu trebuie uitat că în dialogul lui Platon, „toate curg" spre a-l dezminți pe Socrate care tăgăduia dezbinarea și îmbinarea în idee. Așadar, determinațiile lui Unu curg, devenirea heraclitică fiind preluată de pe tărîmul lucrurilor firii pe terenul realităților conceptuale.

În orice caz, din momentul în care se afirmă că Unul care este, care participă la ființă, participă și la timp — inima noastră „trebuie să bată mai tare", dacă sîntem antrenați în aventura mai mare în care este angajat Unul. S-a deschis într-adevăr o cale: timpul arată ființei numai același chip, sau și un cu totul alt chip? Eleatismul este subminat temeinic din momentul în care, măcar ipotetic și provizoriu, participația la timp a Unului, și implicit a întregului, nu este alungată ca simplă părere de muritor îndărătnicit pe calea neadevărului neființei. Pentru eleați, ființa este Totul care este, unit realmente prin chiar faptul de a fi, tot așa cum și spațiul este ceea ce este: finit, închis, sferic. Asistăm acum la destructurarea, destabilizarea, *deconstrucția* Unului eleatic, al acelui *pan to hen;* Unul urmează să treacă prin proba participației la timp, după ce aderența Unului la ființă s-a lămurit a nu fi aderența la rotundul unei sfere compacte, finite. și după ce Unul însuși s-a vădit a fi pluralitate de părți, ca întreg ce este,

şi anume ca pluralitate infinită.

Cea de-a doua ipoteză a dialogului este nu numai cea mai masivă şi cea mai puţin eleatică; este, totodată, şi cea mai constructivă, prin concluziile sale: Unul poate fi cunoscut, judecat, perceput, are nume şi înţeles, poate fi rostit şi înţeles precum alte lucruri. Şi totuşi, la această concluzie s-a ajuns prin dificila speculaţie care a recurs la predicaţia contradictorie, atît de puţin consonantă cu rigorile gîndirii „normale", fie ea şi filosofică.

Celelalte trei ipoteze privitoare la Unu (155 e—157 b; 157 b —158 b; 159 b 2—160 b 4) în presupunerea fundamentală a existenţei lui Unu, ca şi cele patru ipoteze subsecvente, în presupunerea lui *Unu care nu este* (160 b 5—163 b 6; 163 b 4—164 b 4; 164 b 5—165 e 1; 165 e 2—166 c 2) se desfăşoară şi ele, alternant, cînd sub semnul unei predicaţii contradictorii, cînd sub al uneia care face vid în juru-i după regula unei negaţii exhaustive. Ritmul tot mai precipitat al dezvoltărilor tematice atît de grave în consecinţe par să fie aduse de necesităţi de construcţie literară. Oare Parmenide nu-şi mai trage sufletul şi se grăbeşte să termine cît mai precipitat cursa? Sau poate că povestitorul simte că cei ce-l urmăreau au obosit şi ei, iar exerciţiul riscă să devină oţios. Dar poate că suflul negativităţii, în *ambele* sale forme, fie ca pustiitor „nici-nici", fie ca excesiv „şi-şi", este cel ce dictează reluarea stăruitoare într-un ritm grăbit a temelor şi motivelor (Unul şi fiinţa, Unul şi devenirea, Unul şi pluralitatea, Unul şi celelalte decît el însuşi etc.) din care se nutreşte aventura lui Unu. După cum într-o dramaturgie bine condusă evenimentele au tendinţa să se precipite către final, s-ar spune că monologul lui Parmenide ascunde, în spatele monotoniei de la suprafaţa expunerii, o dramatică accelerare a „timpului rostitor" (pe care C. Noica îl deosebeşte, ne amintim, de „timpul rotitor"). Putem atribui acestei tendinţe, mai întîi, o finalitate psihologică — e un mod de a menţine starea de veghe, sabotată de atîtea reiterări ale întrebărilor şi atîtea reluări de răspunsuri, ce-i drept din perspective diferite — însă nu-i putem refuza nici finalitatea de alt ordin, şi anume formală. Distribuţia diferită a cantităţilor de discurs, a maselor de argumente, a ponderilor şi accentelor, poate să ţină tot aşa de bine de afinităţile elective ale structurilor tematice, de însemnătatea diferită a întreţeserilor dintre idei. Într-adevăr, nu este mai important să se ştie ce decurge pentru Unu însuşi, în ipoteza că el este unu, identic cu sine, şi că el *este?* Privind din perspectiva platoniciană, ceea ce decurge pentru altele decît Unu, deci pentru pluralitatea care nu este însăşi ideea de pluralitate, dar constitule o realitate formală care participă şi la Unu şi la pluralitate, trebuie să fie secundar, derivat. Rezultatul cel mai important este, dealtfel, regăsirea în diferite modalităţi (sau, cum s-a spus: în diferite *ipostaze)* a Unului, înăuntrul altora decît Unu.

Tot aşa, ipoteza Unului care este — a Unului existent — este privilegiată, în raport cu ipoteza Unului care nu este identic cu sine şi care în genere nu este. Cele patru — sau cinci — ipoteze dintîi cu privire la Unu dobîndesc un privilegiu ontologic în raport cu ultimele patru. Dar în puţinele pa-

gini (160—166) pe care Platon le consacră unor demonstrații prin reducere la absurd ale ființării lui Unu se găsește ceva capabil să exercite o fascinație particulară pentru noi, „modernii". „Neființei care nu este" și care nici nu poate fi gîndită cu adevărat — a eleaților — îi este opusă o neființă care, într-un fel, există și ea! Se deschide astfel calea unei tipologii a neființei. Neființa în ea însăși precum și inexistentele, toate comportă grade. În *Sofistul* tema va fi adîncită. Continuatorii lui Platon vor fi preocupați, în antichitatea tîrzie, de gradele ființei, de procesiunile entităților, instanțelor care purced, coboară din Unul-Ființă. Unul dă, pierzînd sau nepierzînd, din ființa lui. Dar, cum se învederează, neființa poate fi gîndită și ea; spre pildă, neființa unului. Dacă însă neființa poate fi gîndită, și dacă, pe de altă parte, a gîndi neființa este cu putință numai conferind acesteia o anume existență, înseamnă că și coeziunea gîndirii cu ființa este concepută pe baze non-eleatice. Neființa va fi primită în chiar lumea gîndirii, nu numai în aceea a aparenței; într-adevăr, a gîndi ceva, fie și ceva inexistent, înseamnă a-l și gîndi, într-un fel, ca existent. Dar în ce fel? Acest lucru, Platon nu pare a-l spune explicit în *Parmenide;* este cazul, dealtfel, să ne îndoim că aceasta ar ține direct de tematica operei în cauză. Problema va fi reluată însă în *Sofistul* și se va face atunci un pas mai departe pe calea ce separă planul adevărului de acela al realității. Un pas important, astfel, în direcția logicii formale. Fiindcă logica devine cu putință numai atunci cînd adevărul nu este chiar ființa, ci potrivirea gîndului cu vorba și cu faptul, deci cînd *aletheia* nu coincide nemijlocit cu *ta onta*, cînd la sursa ei nu stau *ta onta*, cele ce sînt, ci stă verbul, vorbirea apophantică, enunțiativă, deopotrivă kataphatică și apophatică, — afirmativă și negativă — avînd ca misiune *legein ta onta;* atunci cînd neființa își are existența ei, condiționată de negație; și cînd sens și adevăr, absurditate și fals ajung patru idei distincte.

/

Nu se poate spune că Platon teoretizează sau tematizează *more logico* procedeele care țin de viitoarea știință a logicii. Dar demersul platonician nu se cantonează nici la nivelul simplei lor utilizări spontane. Așteptarea nelămurită, presimțirea și, mult mai mult, pregătirea drumului către viitoarea știință în care definiția, diviziunea, demonstrația apodictică și deducția din ipoteze își vor găsi spațiul unei procesiuni solemne, a unei *theorii*, este ceea ce putem citi astăzi în dialogurile „logice" ale lui Platon.

Direcționarea precisă și totuși complexă, nu lipsită de ambiguități, de nesaturări care cer o „umplere" interpretativă — dar pînă la urmă nu conduce decît la posibilități alternative de umplere — constituie caracteristica mai generală a dialogurilor platoniciene. „Sistemul" lui Platon? Numai organizarea unor căutări, sub semnul unor descoperiri care nu reprezintă niciodată ultimul cuvînt, nu sînt decît etape. Căutarea, așadar, deși avizată, meticulos pregătită, este genuină; ea nu lasă loc hazardului, dar nici nu închide.

Dar ce caută Platon? O definiţie sau alta? Şi aceasta, desigur! În dialogurile de tinereţe, preocupările în această direcţie sînt vizibile. Dar, dintr-un motiv sau altul, această căutare a definiţiei nu se încheie niciodată, aşa cum nici căutarea esenţei cunoaşterii în dialogul de deplină maturitate *Theaitetos* nu trebuie considerată încheiată odată cu al treilea demers (cunoaşterea ca părere adevărată cu temei).

În *Sofistul*, Platon vine cu *şase* definiţii ale speţei sofiştilor. De data aceasta, el pare a închide problema pusă în joc, şi chiar într-o manieră excesivă. Numai că aici, unde se încheie o căutare, şi anume în modul cel mai constructiv cu putinţă, prin indicarea unui procedeu sistematic de căutare — diviziunea — definiţia sofistului trebuie să ne preocupe mai puţin, prin sine însăşi! O definiţie constituie un răspuns la întrebarea: ce este genul definit? Aflăm deci, în mai multe chipuri, ce este un sofist: reprezentantul unor arte subalterne, întruchiparea unui model uman revendicat de la nefiinţă, model contrafăcut şi contravenind violent idealului unei vieţi filosofice, un manipulator al argumentaţiei, care se iluzionează el însuşi pe sine şi, în special, îi iluzionează pe alţii că dreptatea ar fi o posesiune (este de dorit să *ai* dreptate!), o stare de înstăpînire interesată asupra cugetului altora. Platon reafirmă ceea ce mai spusese de atîtea ori: incompatibilitatea filosofiei cu sofistica, incompatibilitatea celor două moduri de a fi.

Procedeul logic utilizat în mod eclatant în *Sofistul* este însă *diviziunea*. Or, dacă diviziunea este un „silogism neputincios", privită, cum face Aristotel, din perspectiva raţionamentului, ea constituie, dimpotrivă, o „definiţie potenţată" — o definiţie *reală*, cu temeiurile ei cu tot — dacă o evaluăm conform finalităţilor pe care i le conferă Platon însuşi. În deplină cunoştinţă de cauză, Platon face din procedeul divizării genului, o *katabasis*, un *descensus* cu dublă semnificaţie. Întîi şi întîi, un instrument de legitimare, de punere în formă, a intuiţiei spontane (mai exact: de *intemeiere*, de însoţire cu temeiul ei, a părerii adevărate, a dreptei opinii — *he orthe doxa*), definiţia trebuind să fie ea însăşi, ca răspuns la un „ce este?", o *cunoaştere;* instrument care se poate aplica atît la lucruri indiferente în cotidianitatea lor (de exemplu, cînd e vorba de a şti ce este pescarul cu undiţa), cît şi la lucruri a căror cunoaştere are o funcţie propedeutică şi purificatoare (a şti ce este sofistul, sau, în cazul din *Politikós*, a şti ce este adevăratul cîrmuitor). Aceasta, în primul rînd, avînd în vedere elementul pur funcţional, cognitiv. Dar, în al doilea rînd, diviziunea platonică face evidentă, prin „operaţionalizare", o *realitate* mai importantă, crucială pentru „teoria ideilor" (pentru credinţa nestrămutată a lui Platon în faptul că există realităţi ascunse de simţuri, însă la care partea intelectivă a sufletului, exercitată fie ca *noesis*, fie ca *dianoia* are acces): ideile sînt întreţesute ele însele, întreţin relaţii de afinitate participativă sau, dimpotrivă, de opoziţie.

Or, tocmai despre aceasta este vorba în *Parmenide:* ceea ce este pus în formă, sistematizat — pe alocuri, chiar excesiv — în *Sofistul* şi *Politicul*, prin intermediul diviziunilor, în

exercițiul henologic din *Parmenide* este numai presupus, sugerat, încorporat în argumente.

Procedeele argumentative și în mod special *deducția din ipoteze,* nu constituie descoperirea lui Platon. Geometrii le utilizau cu virtuozitate punîndu-le în slujba unei autentice cunoașteri (nu în slujba *celei mai înalte* cunoașteri, dar a unei cunoașteri originare; fiindcă „zeul geometrizează", iar Demiurgul pune în joc perfecțiunea geometrică, în procesul cosmogenetic; totodată, exercițiul geometric stă, cu o treaptă mai jos, în proximitatea exercițiului filosofic). Pe de altă parte, disputele sofistice făceau uz și abuz de deducții, deși cu proasta așezare a aceluia ce-și închipuie că „noi am fi stăpînii adevărului, iar nu adevărul stăpînul nostru". Dar anterior, Parmenide adusese deja în poemul său argumente în sprijinul susținerilor sale; rostirea oraculară nu argumentează însă rostirea poetică a lui Parmenide — prin intermediul zeițelor care arată drumul adevărului — nu dezvăluia numai un adevăr inițiatic, ci încerca să-l facă și inteligibil. Iar în cazul lui Zenon, lucrurile sînt încă mai limpezi: acesta nu venea cu revelații poematice care încorporează argumente, ci de-a dreptul cu *logoi* revelatorii. Cît privește pe Parmenide — cel din dialogul platonician — acesta desfășoară consecințe din ipoteze, după ce în prealabil calificase drept „divin" avîntul lui Socrate spre argumentație.

Fără a stărui asupra semnificației majore a exercițiului argumentativ din *Parmenide* — a se vedea, în această privință Constantin Noica, *Notă despre structura dialogului* (în vol. de față pp. 74—80), ne mărginim să consemnăm aici o altă semnificație *virtuală* a tranziției de la discuția Parmenide—Socrate, în jurul posibilității *participării* la forme a lucrurilor — la deducțiile din ipotezele asupra lui Unu. Acestea din urmă învederează participația formelor înseși la alte forme, pînă și la forme opuse. Problema: *cum este cu putință participația, ca atare?* a rămas deschisă. Însă *realitatea* participației — care cuprinde, deși nu elucidează, putința ei — a căpătat noi garanții, prin conturarea unei participații de un alt tip; la participația ființărilor vizibile la realitățile invizibile vine să se adauge participația și, mai general, raportarea felurită, ele între ele, a formelor invizibile („formă invizibilă" e un oximoron, dacă luăm aminte la ce înseamnă, originar, *eidos* și, tot așa, *idee;* însă gîndirea este, în fond, un alt fel de a vedea). Învăluit, numai învăluit, se spune aici, adică gestează aici, mai multe lucruri: raporturile de participație sînt felurite, întrucît și semnificațiile lui „a fi" sînt multiple; mai productivă decît speculația asupra ideilor în genere este speculația asupra tipurilor de raportare a formelor unele la altele; aceste raporturi se manifestă în actul judicativ și se întemeiază pe raționament.

A *vrut* Platon să spună toate aceste lucruri? Noi constatăm numai că ele sînt spuse, din perspectiva logico-filosofică în care sîntem instalați, angajați departe, și confortabil, pe un drum deschis de către Parmenide, Socrate, Platon...

Limba ne permite îndeobște să spunem ceea ce stă în intenția noastră a spune; dar a controla pînă la capăt spusele noastre nu putem; nu ne putem înstăpîni total peste implica-

țiile, resemnificările, înțelegerile, neînțelegerile, noile contextualizări. Cade în lotul vorbirii nu numai să se nască dintr-o anumită înțelegere, ci și să întîmpine diferite alte înțelegeri. Este totodată șansa gîndirii ca resemnificarea rezultatelor sale să exploreze o adîncime reală.

În încercarea de a înțelege ce a vrut să spună Platon în scrierea sa ne înfruntăm cu primejdiile asupra cărora previne el însuși în *Phaidros*. Exegeza lui *Parmenide* are o lungă, epocală istorie. Străbătînd prin timp, opera a modelat, dar a și fost modelată hermeneutic la rîndu-i. Semnificația ei a fost amplificată de istoria gîndirii, în cadrul filosofiei, teologiei și logicii. Astfel, după apariția logicii, nu ne putem sustrage tentației de a crede că dezbaterea în jurul formelor și participației a pregătit efectiv o *logikè tehne* care nu are încă nume, nici definiție ca atare la Platon, nu constituie decît o finalitate obiectivă, ea nu știe de sine (Platon a desemnat în schimb, în *Sofistul*, prin *hc antilogike tehne*, o artă pe care am înclina s-o resemnificăm drept artă a disputei și logică văzută ca punînd în joc nu identitatea, ci contradicția).

În ceea ce privește deducția din ipoteză: deși procedeul este împrumutat din practica argumentativă de diferite surse (de la matematicieni, de la filosofi și de la filosofii antifilosofi — i-am numit pe sofiști), Platon i-a conferit, ca atîtor alte preluări, o nouă funcție și strălucire. Explorarea trebuie să fie sistematică, exercițiul filosofic trebuie să epuizeze — în principiu — cîmpul posibilităților, ipotezele sînt puse în corespondență cu organizarea metodică a întrebărilor. Logica nici nu se născuse încă bine, dar înainte de a deveni ea însăși sistem, venea în întîmpinarea năzuinței spre sistematicitate. Acel nobil, divin avînt către *logoi*, pe care Parmenide îl detectează la Socrate se structurează în exercițiul filosofic — un praxis spiritual, o cultivare a exactității, cu adevăr cu tot, și cu însuși adevărul exactității. Dacă rigoarea înseamnă cuprindere sistematică și mers ordonat, atunci acest adevăr al exactității și această exactitate cu adevăr cu tot ni se dezvăluie, în *Parmenide*, ca *tematizare*. Tema Unului în unicitatea ei, se desface, se ramifică și se împletește cu alte teme; ideea se împletește cu alte idei, și chiar cu opusele ei, asimilîndu-le. Așa se confruntă Unul cu celelalte decît el însuși și cu însăși *forma respectivă, forma Altora decît Unul:* Unul se confruntă cu ființa și neființa, cu timpul și timpurile, deci cu devenirea; Unul se confruntă cu pluralitatea (multiplul), cu identicul și diferitul etc. etc. Toate acestea constituie *tematizarea* veritabilă a Unului, dacă privim *exercițiul filosofic* pe *una* din laturile sale. Muntele se lasă escaladat mai lesne pe acest versant al tematizării sistematice, a cărei culminație — și depășire — o constituie sistemul filosofic. Dar „tematizare“ și „sistem“ rămîn moduri improprii de a descrie demersul platonician numit *exercițiu filosofic*, demers care, în *Parmenide*, recurge din abundență la argumentații, lanțuri întregi de argumentații și, în subsidiar, la feluri diferite de a determina formele prin forme. Cu trecerea timpului și împrospătarea privirii filosofice, cu obținerea unui Platon mai originar, s-ar

putea ca abordarea pur logică a lui *Parmenide*, în termeni ca „tematizare“ și „sistem“ să apară la fel de exotică — fascinantă, însă nefamiliară — ca interpretarea neoplatoniciană (ca la Proclus, pentru care *Parmenide* reprezintă, înainte de toate, chintesența unei teologii).

Deocamdată însă, rămînînd conștienți de distanța dintre *exercițiul filosofic* în sensul originar-platonician și ceea ce a constituit consecința sa istorică și tot așa, rămînînd conștienți de deosebirea dintre logica formală, așa cum apare ea la Aristotel, și ceea ce anunță discuția în jurul Formelor — nu ne putem refuza tentația de a vedea în cele două dezbateri din *Parmenide* mai multe lucruri deodată. Asistăm, astfel, la o stranie afirmare a pluralității, acolo unde punctul de pornire este instituirea lui Unu, dar — simetric — obținem o recuperare a unității tematice a problemelor distincte. Astfel se prezintă însăși logica *in statu nascendi*, atunci cînd despre ea nu putem spune că este, nici că nu este, ci că este și nu este, adică începe să apară.

O afirmare a pluralității: nu tematic — tema poate fi Unul — ci procedural, pluralitatea discursului țîșnește de peste tot.

Să luăm drept exemple de afirmare a pluralității *forma, participația, logosul* (definiția, sensul), *Unul.* Dialogul este despre forme în genere (cum specifică chiar subtitlul ce i s-a dat ulterior, — *peri eidon)*, și sugerează în mod limpede atotprezența stăpînitoare a formelor. Pînă și firul de păr, noroiul, cele mai ignobile lucruri cu putință, trebuie gîndite ca stînd sub forme. Curajul filosofului — care aici înseamnă consecvență — stă în a merge pînă la capăt, admițînd realitățile invizibile ce ar învălui realități fizice sau morale dintre cele mai precare. După o legendă, Heraclit i-ar fi îndemnat pe vizitatorii lui să pătrundă în cele mai ascunse unghere ale încăperii, întrucît și acolo, ca peste tot, sînt daimoni. Platon spune, tot așa, că *peste tot* formele dau seama deopotrivă pentru facerea lumii, lucrul firii și lucrarea omului. Cît privește participația la forme, pluralitatea transpare în distincția de făcut între lucruri care participă la forme și forme care participă la forme, sau, de pildă, în problematica distincție dintre participarea la întregul formei și cea la o parte a ei. Dar logosul? Absența sau prezența unui logos al Unului se conjugă cu absența sau prezența numelui, senzației, opiniei, cunoașterii. În ceea ce privește logosul ca demonstrație: pluralitatea ipotezelor predetermină o pluralitate de *logoi.* În sfîrșit, Unul însuși se prezintă în diferite ipostaze, în funcție de ipoteza de la care se pornește și de unghiul de atac. În unicitatea lui, Unul se diversifică în determinații, raportări la celelalte forme, la el însuși, ca și la realitățile de diferite grade de sub el. Fiecare formă fiind una, Unul le integrează, în calitate de participante, după cum formele integrează și pluralitatea ca atare; Unul integrează toate realitățile, dar le integrează n*u fără rost*, nu pînă la capăt și nu pînă la a anihila pluralitatea ca atare. Pluralitatea care nu se lasă anihilată, multiplul care rezistă unei integrări dizolvate — iată o perspectivă care pune în lumină echitabilă înțelegerea platoni-

ciană a Unului — prin contrast cu eleatismul premergător și neoplatonismul subsecvent.

Platon nu pare a fi găsit formula unică, integratoare, atît în ceea ce privește putința participării la Forme cît și în ceea ce privește forma Unului. Diferitele ipoteze conduc, ca să spunem așa, la ipostaze ontice și aserțiuni ontologice felurite. Așa ne apar, cel puțin astăzi, lucrurile...

Ambiguitatea străbate peste tot, în *Parmenide*. Înțelegerea dialogului pare la îndemînă, așa cum în lumina limpede munții ne apar la o înșelătoare apropiere. Adevărul este că orice înțelegere a dialogului revine nu la simpla receptare a unor spuse, ci la o interpretare sau alta. Dar interpretarea nu este interpretatul, așa cum numele nu este obiectul. Am fi ispitiți să spunem că nici o interpretare, oricît de plauzibilă și de asigurată exegetic ar fi, n-ar putea da seama pînă la capăt de textul interpretat și — n-ar putea infirma total anumite alte interpretări. Situația se prezintă ca în cazul acelor desene care pot genera judecăți perceptuale incompatibile. Ambiguitatea este permisă și slujită de structurarea logică, iar nu de lipsa de structură.

Exersarea judecăților perceptuale opuse permite să comparăm și sesizăm adevărul unei gravuri de Escher ca dublă disponibilitate. Să fie cu putință ca adevărul lui *Parmenide* să stea tocmai în ambiguitatea voită a interpretărilor sale? Că lucrurile pot fi privite din diferite unghiuri și că atunci ele trebuie să apară într-un fel și în altul o știa prea bine și Platon...

Iată, de exemplu, la ce poate duce întrebarea exegetică privind tema lui *Parmenide*. Sînt posibile, dintru început, *trei* răspunsuri cel puțin. Primul: *despre Forme* și putința de participare la forme. Al doilea: despre *Unu*. Al treilea: despre *exercițiul filosofic* ca atare. Temeiurile pentru primele două răspunsuri se pot bănui ușor. Cît privește ultimul răspuns, el pare, la prima vedere, de nesusținut. Referirile lui Parmenide la exercitarea prin argumente din ipoteze ca mod prin care filosoful devine ceea ce e menit să fie sînt succinte; ele funcționează ca procedeu expozitiv prin care se trece de la prima parte a dialogului la a doua. Însă, pe de altă parte, unitatea lăuntrică a dialogului devine de-a dreptul transparentă în lumina observației că dialogul se compune din *două* exerciții filosofice care diferă nu numai tematic, ci și structural, ele semnificînd totodată două trepte ale inițierii în filosofie. Primul exercițiu — simplu excurs, fără pretenții de exhaustivitate — pornește de la tentativa lui Socrate de a interpreta demersul aporetic al lui Zenon în lumina unei doctrine sumare despre forme (idei): există forme, lucrurile cad sub forme, pluralitatea lucrului suportă enunțuri contradictorii, însă ideea în sine a pluralității ca orice altă formă nu admite contradicții. Această viziune este supusă examenului critic al lui Parmenide, care pune în evidență trei grupuri de obiecții opozabile tot atîtor modalități de a înțelege ceea

ce s-ar numi astăzi „statutul ontologic“ al formelor și înțelegerea raportului dintre forme și participantele la forme. Ipoteza formelor ar conduce astfel la aporie; dar și ipoteza contrară, după cum se afirmă lapidar, este inacceptabilă, într-o și mai mare măsură. Mai rămîne ceva de făcut? Nu trebuie abandonată ipoteza formelor și, poate, chiar filosofia? Dimpotrivă. Filosofia trebuie exercitată; pregătirea corespunzătoare ar fi exercițiul. În continuare, Parmenide rezumă structura unui veritabil exercițiu filosofic: fiind dată o temă, trebuie explorate sistematic ipotezele opuse fundamentale. Sensul unui asemenea demers este prezentat și în *Republica.*

În continuare, exercițiul este desfășurat în mod efectiv. Tema sa nu este întîmplător aleasă, dar, în exemplaritatea lui, exercițiul rămîne numai unul, din multele posibile.

Iar atunci cînd contenește, încă ar fi putut suporta o continuare. (În legătură cu aceasta, a se vedea *Notă despre structura dialogului* de Constantin Noica; se observă acolo că, în joc fiind Unul și multiplul, mai rămîne de explorat ipoteza multiplului care este, precum și aceea a multiplului care nu este. Dar tot așa — vom adăuga — explorarea putea lua drept ipoteze opuse *tàlla tou henos* — Altul decît Unu, celelalte lucruri, mai întîi ca fiind, și în rîndul al doilea ca nefiind; sau, în formă înrudită, ar putea fi luat *to mè hen, Neunul).* Osteneala putea continua, dar nu în mod univoc. Pe de altă parte, dacă s-ar fi încheiat prin bunele povețe ale lui Parmenide către Socrate, dialogul tot ar fi păstrat o anumită rotunjime și un sens superior-paideic: Parmenide îi arată lui Socrate drumul, așa cum Socrate, la rîndul său, îi va îndruma — *mellonta tauta!* — pe tineri pe calea filosofiei. Dacă însă *Parmenide* se prezintă așa cum îl știm, și deci discuția precedentă nu a făcut decît să sugereze un exercițiu filosofic în toată puterea cuvîntului, atunci s-ar putea opina — și sîntem acum tocmai în condiția omului părerii, a insului care ezită și caută temeiuri — că *Parmenide* poartă asupra exercițiului filosofic ca atare. O asemenea conjectură ar putea fi eronată, desigur! Însă ea are măcar meritul de a dicta *o lectură circulară,* o reluare a primei părți a dialogului, o reevaluare a ei nu din punct de vedere doctrinal, ci structural. Prima parte din *Parmenide* ar fi să fie așadar un exercițiu în care elementul dialectic este subordonat celui artistic — arta de a întreba și răspunde fiind acolo instrumentală, în raport cu arta respingerii. În exercițiul cu privire la Unu, însă, orice element subiectiv pare să dispară — în joc nu mai este critica unei aserțiuni doctrinale, ci desfășurarea unei idei...

Interpretarea lui *Parmenide* ca semnificînd în-și-pentru-sine exercițiul filosofic ni se pare a avea sens major, cîtă vreme filosofia semnifică avîntul spre adevărata cunoaștere, știința a tot ce poate fi mai real. Dar, bineînțeles, ea este *complementară* cu alte interpretări, printre care aceea că exercițiul poartă asupra formelor în genere, și cealaltă, în care discuția în jurul Formelor stă față de desfășurarea determinațiilor Unului în același raport ca pronaosul unei mîndre construcții față de naos. Cu alte cuvinte, cele trei perspective de lectură trebuie exersate succesiv, în cadrul

unui *exercițiu hermeneutic*, oarecum analog celui filosofic, vizat de către Platon. Disponibilitățile textului sînt funcție de ceea ce se vrea spus, de ceea ce se spune chiar fără vrerea autorului, și de ceea ce putem înțelege și se poate înțelege. În sensul valențelor interpretative, orice text este oarecum „formal“ și „modal“: formal, în măsura în care este disponibil pentru înțelegeri („situări“ și „umpleri“) diferite; modal, în măsura în care conține necesarul (invarianții tuturor interpretărilor acceptabile), realul și posibilul. Realul înseamnă aici rostirea auctorială însăși, ceea ce afirmă textual emițătorul; posibilul este dat de suma interpretărilor composibile cu rostirea auctorială. O maximă a exercițiului hermeneutic este însă aceea că interpretările nu trebuie sporite *praeter necessitatem*. În principiu interpretarea ar trebui să se resoarbă în simpla exegeză. Dacă însă exegezele sînt esențial divergente, aceasta indică existența unui spațiu hermeneutic, adică necesitatea unei „umpleri“, prin interpretare. Exercițiul hermeneutic trebuie să fie ca și constrictiv, spre a fi permis. Iar odată acceptat, permis, el trebuie să păstreze cît mai mult din ceea ce exegeza — simpla lectură informată — a putut da. (Bineînțeles, exercițiul hermeneutic mai are și alte rosturi — legate de viața textului, de „utilizările“ ce i se pot da acestuia din urmă; aici se are în vedere simpla încercare de a înțelege textul, ca aparținînd lui Platon și ocupînd un loc în spațiul operei platoniciene).

Lectura lui *Parmenide* impune studiu; studiul înseamnă „exegeză“, care trece însă firesc în „interpretare“. Noi nu luăm act numai de ceea ce spune explicit textul, ci avem de luat în seamă implicațiile și conexiunile diferitelor afirmații. Facem inferențe și ajungem la interpretări, în încercarea de a înțelege dialogul, el însuși un *Unu* care este un întreg și are părți.

Iată acum un exemplu care ar putea să arate cum orice exegeză sfîrșește în interpretare.

În cadrul discuției dintre Socrate și Zenon, primul afirmă: „Cînd ... cineva ar veni să arate că Unul în sine este în el însuși o pluralitate și ar mai arăta că pluralitatea este cu adevărat Unu, eu aș fi de-a dreptul uluit. La fel și în cazul tuturor celorlalte: dacă se va spune că genurile și speciile însele, adică ele în sine și ca atare primesc aceste două caractere opuse, cuvine-se a ne mira ...“ (129 b—c). „Dacă ... insul va pune mai întîi ca distincte între ele formele luate în sine, formele însele — spre pildă asemănarea și neasemănarea, pluralitatea și Unul, starea și mișcarea, ori toate celelalte de acest fel — iar apoi va declara că ele însele, în sine luate, au putința să se amestece și separe, atunci află, Zenon, că eu unul m-aș mira foarte. După socotința mea, ai înfruntat cu multă bărbăție chestiunile puse în joc; și totuși, cum spuneam, mult mai mult aș fi surprins dacă cineva ar fi în măsură să găsească această aporie întrețesută peste tot în adîncul formelor însesi și, așa cum a urmărit-o în rîndul celor deschise văzului, ar putea s-o dezvălui și în sînul celor concepute de cuget“ (129 d—130 a). La capătul exercițiului asupra lui Unu, Parmenide rezumă astfel rezultatul general obținut: „Fie spus atunci aceasta /și anume că „Dacă Unu

nu este, nimic nu este“ — mențiunea noastră/ și fie spus, deopotrivă, că, după cum se pare, fie că Unul este, fie că nu este, atît el însuși cît și celelalte lucruri, atît față de sine cît şi unele față de altele, sînt și nu sînt toate și întru totul, apar şi nu apar“ (166 c). Pariul lui Socrate a fost, așadar, acceptat, iar aporia lui Zenon supralicitată de aporia atribuită lui Parmenide. Dialogul poate fi astfel *interpretat* ca prezentare a unei imense aporii, care generalizează și lasă în urma ei argumentele lui Zenon, efectuînd totodată o răsturnare de proporții: departe de a consolida eleatismul, îl subminează, semănînd totodată neîncrederea într-un imperiu al Formelor imuabile și acreditînd ființarea neființei.

Această interpretare este plauzibilă și are acoperire textuală. În plus, se dă seama pînă la capăt de structura dialogului. Să observăm însă că și ea depășește simpla exegeză. În text nu se vorbește nicăieri despre intenția lui Parmenide (respectiv: Platon) de a-l depăși pe Zenon pe propriul său teren, al antinomiilor, ci numai despre virtuțile exercițiului filosofic. Interpretarea este *inferată*, presupune o lectură activă a textului, în întîmpinarea căruia vine. Totodată, ea este composibilă cu celelalte trei interpretări menționate (dialogul ca fiind *peri eidon*, ca fiind despre Unu, ca fiind un exercițiu și fiind despre exercițiu ca atare). În fapt, cele patru interpretări sînt „întrețesute“ (ca și formele despre care vorbește Platon), au un „aer de familie“, de norocită complicitate.



Dacă ne orientăm după versiunile interpretative de mai sus, lăsînd la o parte alte familii de interpretări (de exemplu, interpretările alegorice în care excelează neoplatonicienii antici, sfîrșind cu Proclus), vom constata că *dificultățile* legate de forme și participare, de Unul care este, de exercițiul filosofic construit antinomic sînt scoase la iveală într-o manieră radicală, dar că, dimpotrivă, nu se întrevede vreo cale de rezolvare efectivă a dificultăților. Exercițiul filosofic constă în explorarea dificultăților, în conviețuirea noetică cu elementul misterios, antinomic, neîmblînzit. Privilegiul filosofului — acela de a accede la cunoaşterea a tot ce poate fi mai *real* și mai *adevărat* în sînul realității, de a transcende deci nu realitatea, ci tocmai aparența — este scump plătit. Poate că această acceptare a *primejdiei permanente* este autentica „morală“ a acestui dialog, în care condiția filosofiei este amenințată nu din exterior, de către neinițiați, ci de abisul în fața căruia ne blocăm, odată ajunși în vîrf. Dialogul sfîrșește abrupt, neîmblînzit, antinomia nu are soluție. Alte dialoguri platoniciene, cele scrise mai tîrziu, *au ocolit* impasul, nicidecum n-au aruncat o punte peste abis. Platon, ne vine să credem, nu s-a mai întors niciodată la Unul antinomic. Acesta este un *capăt de drum;* drumul ar începe de la dialectica destul de moderată, de cuminte, a unității contrariilor, în speță a Unului și pluralității. Între început și sfîrșit se așterne însă un lung traseu cuminte, în care Unul și realitățile de sub el se unifică și se despart, se multiplică și se reîntregesc.

Întîlnirea lui Socrate cu Parmenide poate fi privită, așadar, ca avînd un caracter de-a dreptul *inițiatic:* Socrate va trebui să meargă pe un drum periculos. Iar primejdia nu stă numai în înfruntarea lumii părerii și a celor ce o personifică, ci și în tensiunea care străbate, de la un cap la altul, cunoașterea însăși.

Exercițiul filosofic este o punere în ordine, o garanție împotriva rătăcirii dezordonate, dar nu o ieșire din zona primejdiei, ci tocmai o angajare cu toată ființa — cu toate puterile sufletului — în efortul cunoașterii. Partea intelectivă a sufletului, mișcîndu-se în perfecta ordine exploratorie pe care o dă dialectica, arta de a angaja întrebările și răspunsurile, de a dispune ideile-realități în înlănțuirea lor firească, nu se poate sustrage de la primejdiile intrinseci gîndirii. În labirintul luminos al cunoașterii, în plină strălucire, pîndesc Minotauri; firul călăuzitor al eroului-filosof este menținerea fermă a cîtorva opțiuni. Anevoie se pronunță filosoful pentru existența formelor și participației, întrucît și această convingere mai trebuie să răspundă multelor aporii; și totuși, abandonarea acestei convingeri ar semnifica eșecul deplin. Abandonată trebuie să fie numai tentația de a „metaforiza" sau a „vizualiza" formele ca atare. După unii exegeți, Platon luptă aici cu propria sa rețea de metafore. Tot astfel, Unul care este el însuși și este *simpliciter,* rămîne poziția ce trebuie ferm menținută, deși întreținerea ei duce la aporie; poziția adversă, postularea Unului care nu este el însuși și care nu este deloc, nu numai că duce și ea la multe aporii, dar, pe deasupra, blochează gîndirea ca atare. De aceea, opțiunea justă, chiar dacă incomodă, se întrevede.

Dincolo de tehnica deducției din ipoteze contrarii, dincolo de organizarea sistematică a cîmpului ipotezelor, dincolo de construcția uriașei antinomii a Unului și Non-Unului (antinomie menită poate să supraliciteze performanța lui Zenon, dacă nu chiar s-o integreze într-o lume a omniprezentelor antinomii), dincolo de exercițiul filosofic particular, putem întrezări în *Parmenide* adevărul despre *condiția filosofiei* ca atare. În ficțiunea întîlnirii dintre Parmenide și Socrate — căci se pare că nu poate fi vorba despre un fapt istoric autentic — transpare adevărul simbolic, mănunchiul de adevăruri, asupra filosofiei, ca mod al gîndirii de a se înfrunta cu propriile ei primejdii. Neunivoc, revizuibil și oricum greu de decriptat este sensul afirmațiilor doctrinare platoniciene; dimpotrivă, lipsit de echivoc și invariant la plasările în context este sensul platonician divulgat al căutării filosofice, căutarea unei supreme cunoașteri, în condițiile asprei purificări, ale fermității și stării de veghe.

...Nicicînd *Parmenide* nu-și va epuiza latențele în univocitatea fecundă a exegezei științifice, atît de trebuitoare altminteri. Un text poate fi un obiect de opinie și cunoaștere tot atît de inepuizabil ca și un lucru al naturii. Deși aventura interpretativă și nerăbdarea exegetică se cuvin ținute sub control, deși lectura trebuie să progreseze ca ascultare și rîvnă în studiu, căutarea unui „denotat" va sfîrși prin găsirea multor „conotații".

Să nu ne sustragem atunci cîtorva ispite. Mai întîi, ispita unui adevăr alegoric pe care poate că Platon nu l-a vizat. Întîlnirea lui Socrate cu Parmenide văzută deci fabulator ca început misterios, inițiatic, probatoriu, care structurează căutările unei ființe, transformîndu-le în destin, și arătînd că, mai presus de angajarea doctrinară, filosofului îi este proprie asumarea dificultății și a înfrîngerii la limită. Fiecare sofist este un luptător pe cont propriu; există genul sofiștilor, nu însă și o cauză a sofisticii. Dimpotrivă, un filosof, oricît de solitar, este protagonistul unei cauze; lucrul cu care se îndeletnicește fiind lucrul gîndirii, genul filosofilor este însuflețit de slujirea aceluia. După *Sofistul* și *Omul politic*, Platon ar fi urmat să scrie *Filosoful* (cf. de exemplu *Sofistul)*. S-a crezut, uneori, că *Parmenide* ar fi tocmai *Filosoful;* ipoteza nu se poate susține, fie și numai pentru motivul că *Parmenide* nu ne oferă vreo definiție pe bază de diviziune a ceea ce poate să fie filosoful. Însă, admițînd jocul interpretativ conform căruia dialogul ar purta asupra exersării filosofice ca atare — fără să uităm, totuși, că nu o singură preocupare, ci un *complex de preocupări*, un *unu multiplu*, animă *orice* scriere platonică — de ce n-am merge mai departe? Să spunem deci că *Parmenide* este despre *filosofie* ca atare, adică despre lucrul gîndirii dus pînă la capăt, despre străbaterea unei teme de la început la sfîrșit, numai și numai pentru obținerea „frumos rotunjitului“, dar împovărătorului, antinomicului adevăr.

Apoi, o altă ispită (desigur nesusținută exegetic și venind împotriva unor rezultate filologice plauzibile) este de a ni-l închipui pe *Parmenide* ca urmînd să fie *citit după Sofistul*. Că Platon îl va fi scris înainte, că negativității copleșitoare din *Parmenide* îi iau locul asimilarea îmblînzitoare a negativității prin negația logică, pozitivitatea constructivă a cuprinderii genurilor și speciilor din *Sofistul* — toate acestea nu sînt argumente decisive pentru o lectură univoc ordonată a operei lui Platon în totalitatea ei. Citit însă ca încununare a efortului exploratoriu în lumea formelor, *Parmenide* are prin ce să dinamizeze, într-o secundă lectură, un *deuteron ploion*, un al doilea excurs, ca acela despre care se pomenește în *Phaidon* — imaginarul filosofic. Ni-l putem astfel închipui pe Platon ca aducîndu-l *mai întîi* în scenă pe Străinul din Elea, un eleat infidel, un înstrăinat de Elea, pentru ca, încurajat de reușită, să-i aducă în scenă pe marii protagoniști ai dramei eleate, adică pe Zenon și pe „pitagoreicul dizident“, cum l-a numit cineva pe Parmenide. Sau, tot așa, întrucît Socrate avansează în *Theaitetos* și *Sofistul* ficțiunea întîlnirii sale cu Parmenide, putem crede că Platon și-ar fi pus în gînd să dea carne și viață acestei ficțiuni, scriind ulterior *Parmenide*. Un lucru pare mai sigur: Platon apelează la un filosof atît de impunător ca Parmenide pentru a se rosti în chestiuni de maximă importanță. Apoi, legitimarea neființei și aceea a negației, împletirea, amestecul și participația formelor, raportarea genurilor supreme ele între ele, apar uneori ca rezultate în prealabil obținute, ce vor fi utilizate și generalizate în *Parmenide*. De asemenea este și faptul că despărțirea de elea-

tism, din unele puncte de vedere, apare în *Parmenide* într-o formă încă și mai radicală decît în *Sofistul.*

... Toate acestea sînt însă simple jocuri interpretative, împotriva cărora cuvîntul nostru de prevenință vroia să avertizeze tocmai! O mimare comic-solemnă a unei vorbe a lui Socrate (în *Phaidros)* s-ar potrivi în cazul de față: „ce de lucruri ne face să spunem *Parmenide* acesta!" În ce ne privește pe noi, simpli cititori ai lui Platon, se cuvine a ne acoperi rușinați fața, atunci cînd nu recuzăm o asemenea tentație, iar vorba amintită s-o trecem cu mai mult temei în seama comunității istorice a exegeților, interpreților și continuatorilor lui Platon, ba pînă și a criticilor doctrinari ai acestuia. Într-adevăr, cîte lucruri îi face să spună *Parmenide* acesta!

Unul din marii neoplatonicieni ai antichității a afirmat, în transportul său exegetic, că pentru studiul lui *Parmenide* trebuie să te pregătești prin post și invocație solemnă. Însă tot așa de bine s-ar putea spune astăzi că lectura disciplinată a dialogului este tocmai postul și invocația solemnă care prepară pentru studiul filosofiei. Cititorul care își propune o asemenea lectură nu trebuie să ignore miza jocului.

2. SUCCINTE LĂMURIRI PRELIMINARE

a) *Problema autenticității dialogului.* Considerat unanim în antichitate ca una din cheile de boltă ale operei lui Platon, dialogul a fost, mai aproape de timpurile noastre, separat de ansamblul operei, aprecierile făcute polarizînd spiritele. Totodată, o parte din critica filologică a emis dubii serioase în legătură cu autenticitatea lui *Parmenide.* Atît critica neobișnuit de aspră a teoriei ideilor, căreia — cum s-ar părea — nu i se răspunde prin nimic, cît și faptul că Aristotel reia pe cont propriu unele argumente din *Parmenide* (spre pildă, argumentul celui de-al treilea om), fără a trimite la acest dialog au părut a proba că dialogul ar fi apocrif și de sursă micsocratică, probabil megarică, fiind elaborat nu înainte, ci după *Metafizica* lui Aristotel. Cîteva argumente strict filologice mergînd în același sens au venit să se adauge. În replică, alți exegeți au răspuns, vreme de un veac și mai bine, acestor dubii într-un mod destul de convingător pentru ca astăzi autenticitatea dialogului să fie acceptată de majoritatea covîrșitoare a cunoscătorilor în materie. Este de reținut că abordarea critică a modalităților în care există formele și se realizează participarea realităților (inclusiv a formelor) la forme veneau nu numai din afara, ci și dinăuntrul Academiei. Este tocmai critica unor „prieteni ai formelor" aceea pe care Platon o înfățișează, într-o etapă în care filosofia sa adîncea doctrina, printr-o *triplă* desfășurare: acceptînd aspra condiție a filosofării ca demers exploratoriu care nu se poate sprijini doar pe ceea ce sufletul desprins de corp a putut primi în contactul nemijlocit cu ideile luminoase reamintindu-și numai; ci, dimpotrivă, pune în joc știința dialecticii *(he tou dialegestai episteme)* pentru ca gîndirea pură, intelectul pur *(noesis, nous)* să dobîndească efectiva cunoaștere a realităților

supreme (cf. *Republica*); „democratizînd" imperiul formelor, astfel încît orice realitate și orice ființare să cadă sub forme sau/și să fie chiar formă (cf. în acest sens, în *Parmenide*, 130 a—c); „organizînd" acest imperiu al formelor, prin ierarhizare, sistematizare, corelare logică, demers care suportă și justifică metodele exersării filosofice și cercetării științifice, conferind, totodată, o suplețe tot mai mare modului de a vedea lucrurile, *viziunii*.

Într-o epocă, așadar, în care „prietenii formelor", în cap cu Platon, se aflau angajați pe un drum, sau, mai bine zis, angajau un drum, acaparați, fără îndoială de pasiunea discuțiilor în contradictoriu, primul scolarh al Academiei, Platon însuși, putea scrie dialogul său „pe viu", în cadrul unui „work in progress", pe deplin încrezător în potențele teoriei ideilor, chiar fără a deține ultimul cuvînt în materie. Criza teoriei ideilor, dacă o criză este, nu trebuia să fi apărut pe atunci altfel decît ca una provizorie și „de creștere".

b) *Perioada elaborării dialogului.* Conjecturile au abundat și în această privință. Analiza de conținut și inspecțiile de detaliu atestă că dialogul aparține perioadei de deplină maturitate creatoare. S-ar părea că *Parmenide* presupune și lasă în urmă *Phaidon*, *Phaidros*, *Cratylos*, *Symposion*, precum și *Republica*. Mai greu pare de stabilit situarea sa cronologică în raport cu *Theaitetos* și *Sofistul*. Grupat de către Thrasyllos (sec. I e.n.) alături de *Philebos*, *Symposion* și *Phaidros* în cadrul celei de-a treia tetralogii, perioada de elaborare a dialogului trebuie situată „în cîmpul de tranziție care conduce de la teoria clasică a ideilor, din epoca medie a lui Platon, la problemele și răspunsurile filosofiei sale tîrzii"[1]. A fost scris, cel mai devreme în 368, deci în preajma celei de-a doua călătorii a lui Platon în Sicilia, sau, poate, încă și mai tîrziu. O soluție definitivă a chestiunii nu pare a se degaja din noianul de conjecturi.

c) Despre subtitlul: *peri eidon*. Subtitlul poate fi găsit la Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 23. Dialogul poartă, într-adevăr, asupra formelor și participației, el sugerînd dificultățile unei reificări a formelor; folosirea necritică a expresiilor „întregul formei", „părțile formei", apelul la „forma formei" și însăși transcendența formelor, plasarea lor într-o lume supralunară la care muritorii n-au acces, sînt puse — indirect — sub semnul întrebării, date fiind dificultățile insurmontabile care apar dintr-o asemenea plasare.

d) *Personajele*. Cephalos este povestitorul care, însoțit de doi concetățeni din Clazomenai, cetatea de baștină a lui Anaxagoras, va relata ceea ce a auzit dintr-o sursă indirectă, de la Antiphon, asupra întîlnirii prilejuite de sosirea lui Parmenide și Zenon la Atena. Omonimul lui Cephalos din *Republica*, metecul originar din Syracusa, amfitrionul înstărit sub al cărui acoperiș se va desfășura celebra *lampadophoria* filoso-

---

[1] Hans Günther Zekl, „Einleitung des Herausgebers", p. XVII, în Platon, *Parmenides*, übersetzt und herausgegeben von Hans Günther Zekl, Felix Meiner, Hamburg, 1972.

fică (cf. Andrei Cornea, *Interpretare la Republica*, în Platon, *Opere*, V, Ed. Științ. și Enciclop., Buc., 1986), nu trebuie confundat cu acest Cephalos care, ce-i drept, este și el un *lampadophor*, și anume în cadrul unei ștafete a rememorării. Ficțiunea memoriei fabuloase este, dealtfel, un motiv recurent în multe dialoguri platoniciene...

Adeimantos și Glaucon sînt frații mai mari ai lui Aristocles, adică ai lui Platon însuși. Sînt vechile noastre cunoștințe din *Republica*.

Antiphon, fratele lor vitreg, este a doua verigă în lanțul anamnetic care va reactualiza evenimentul originar.

Pythodoros — a treia verigă — este invocat și citat, în vorbire indirectă, ca martor tăcut, numai ochi și urechi, al discuției care s-a desfășurat în propria lui casă, în Cerameikos; este menționat în *Alcibiade* I, 119 a, în calitate de adept al lui Zenon. Era, desigur, un avid consumator de discuții filosofice; după cum reiese indirect din spusele sale, preluate de Antiphon și redate de către Cephalos, se va fi exersat și el, dacă nu în argumentația speculativă originală, cel puțin în redarea ei repetită, prin viu grai.

Toate aceste personaje de fundal se estompează rapid, pentru a face loc protagoniștilor propriu-ziși ai discuției: Socrate, Zenon, Parmenide, Aristotel.

Indiferent dacă întîlnirea dintre Socrate, Parmenide și Zenon va fi avut loc aievea (ceea ce pare a fi neverosimil, evenimentul ar fi urmat atunci să se petreacă, după socotința exegeților, cam prin 450 î.e.n.) sau este o pură ficțiune menită să ateste că *les beaux esprits se rencontrent*, postura în care apare în dialog foarte tînărul Socrate, și anume ca protagonist al unei teorii sistematice a formelor, este, desigur, voit anacronică. Parmenide, marele eleat, apare de asemenea în postura unui „deconstrucționist" al teoriei eleate. O prezentare mai verosimilă este aceea făcută lui Zenon. În ceea ce îl privește pe Aristotel, partenerul cu rol pur auxiliar („băiat aducător de mingi") în jocul argumentativ vijelios purtat de către Parmenide, el avea să devină mai tîrziu unul din cei Treizeci de Tirani care au instaurat o reprobabilă perioadă de nedreptăți pasagere, pe vremea războiului peloponesiac. S-a speculat că autorul dialogului l-ar fi vizat, prin Aristotel, atît de maniabil în cadrul discuției expuse, pe tînărul emul stagirit al Academiei, însă, mai toți exegeții au sfîrșit prin a conchide asupra lipsei de temei a unei atari supoziții.

e) *Structura dialogului*. Dialogul are o structură deosebit de limpede, în contrast cu obscuritățile conținutului său. Împărțirea sa tripartită, într-un *Preludiu*, *Discuția în jurul teoriei formelor* și *Argumentațiile în jurul lui Unu și al Celorlalte decît Unu* se impune de la sine.

A) *Preludiu*. Călăuziți de către Adeimantos și Glaucon, Cephalos și doi concetățeni ai săi, sosiți din Clazomenai, ajung la Antiphon, care va rememora pentru ei relatarea lui Pythodoros, martor al discuției purtate cîndva între tînărul Socrate și corifeii școlii eleate, Parmenide și Zenon (126 a-127 a 7).

B) *Discuția în jurul formelor și participației* (127 a 7—136 e 4).

a) Discuția dintre Zenon și Socrate; sensul scrierii lui Zenon; interpretarea aporiei lui Zenon, ca privind pluralitatea din lumea sensibilă; existența formelor inteligibile, libere de orice aporie, separate de lucrurile care cad sub ele și, tot așa, separate ele între ele (127 a 8—130 a 2).

b) Discuția dintre Parmenide și Socrate. Critica separației formelor și dificultățile legate de participația la forme (130 a 3—135 b 4).

1. Existența formelor în sine, dînd seama de orice realitate, de la cea mai universală și elevată, pînă la cea mai joasă (130 a 3—131 a 2).

2. O primă dificultate: participația, înțeleasă tocmai ca participație fie la întregul formei fie la părți ale acesteia, pare greu de conceput (131 a 3—e 7).

3. O a doua dificultate: încercarea de a concepe asemănarea participantelor la o formă cu însăși forma obligă la admiterea unei forme noi, procesul generativ de forme continuînd la infinit; unicitatea formei este astfel pusă sub semnul întrebării. Două încercări ale lui Socrate de a salva unicitatea formei — și anume înțelegînd forma, mai întîi ca gînd, iar apoi ca prototip natural al lucrurilor participante — sînt respinse de către Parmenide, ca incompatibile cu admiterea participării pe bază de asemănare (131 e 8—133 a 10).

4. A treia aporie: existența formelor în sine, separate de participantele la forme, implică, cel puțin cînd sînt în joc relații (de exemplu, forme ca Stăpîn, Sclav, Știință), o raportare a formelor în sine iar astfel o dedublare a relațiilor „de la noi" prin relații ale formelor; știința (cunoașterea), la rîndul ei, este dedublată, într-o manieră care face din accesul la idei un apanaj al divinității, în timp ce cunoașterea realităților pămîntene ajunge să fie inaccesibilă zeului (133 b 1—134 e 7).

5. În pofida numeroaselor aporii legate de existența formelor, admiterea lor rămîne un deziderat căruia i se poate da curs numai prin exersarea filosofică. Natura acestei exersări: deducerea consecințelor din ipotezele opuse asupra unei forme date. Cu titlu de exemplu, Parmenide va dezvolta, sub formă de întrebări și răspunsuri, secondat de Aristotel, exercițiul henologic, purtînd asupra lui Unu și asupra Celorlalte decît Unu, atît în ipoteza că Unu este cît și în ipoteza contrară (134 e 8—137 c 3).

C. *Argumentațiile despre Unu și Altele decît Unu* (137 c 4—166 c 5)

C1. Consecințe din ipoteza „Dacă Unu este" (137 c 4—160 b 4)

a) Argumentările avînd ca punct de pornire pe Unul care, fiind, este unu și *nu* este în sine plural. Consecințele trase aparțin în totalitate unei henologii negative: Unul nu este întreg și nu are părți; nu are început, sfîrșit și mijloc; nu are figură; nu comportă localizare; nu este nici imobil, nici în mișcare; nu admite diferență și identitate; nu comportă asemănare

sau neasemănare; nu admite egalitate sau inegalitate; nu admite determinații temporale; nu poate fi denumit, rostit, perceput, gîndit și cunoscut, nu are priză asupra vreunui lucru în ființă (137 c 4—142 b 3).

b) Argumentările avînd ca punct de pornire pe Unul ce conține în sine pluralitatea, dat fiind că atributul existenței este diferit de atributul identității cu sine. Consecințele desfășurate configurează mai întîi o henologie pozitivă, apoi una de-a dreptul proteică; supraabundînd în determinații incompatibile la nivelul finitudinii, dar absorbite de un lacom infinit. Unul este întreg alcătuit din părți, este infinit-plural, generează și compune toate numerele întregi. Totodată, Unu și Ființă sînt nedezlipite, deși discernabile. Ca și ființa, Unul revine la tot ce ființează. El este unu și plural, limitat și nelimitat, admite configurație, este în sine însuși și în altul decît el, este nemișcat și mișcător, este identic și diferit, atît în sine cît și în raport cu alții, admite asemănare și neasemănare, este solidar și nesolidar cu sine și cu celelalte, și la fel este egal și inegal, participă la timp și la diferitele timpuri, sub dublul raport al ființei și devenirii, și intră în toate raporturile temporale posibile cu sine însuși și cu altele decît el însuși; totodată însă, este în afara timpului; de asemenea, participă și nu participă la ființă, tranziția într-un sens sau altul fiind instantanee și atemporală. Unul poate fi rostit, gîndit, determinat (142 b 4—157 b 5).

c) Argumentările privind celelalte lucruri, adică alteritatea Unului, în ipoteza că Unul este și că celelalte lucruri participă la Unu. Henologia pozitivă este complementată de o doctrină pozitivă, iarăși abundînd în determinații opuse, a pluralității efective pe care o configurează celelalte realități, altele decît Unul; acestea totalizează un întreg alcătuit din părți, o mulțime nemărginită compusă din mulțimi nemărginite; atributul întregului și cel al părții, precum și limita și nelimitarea, revin, totodată, fiecărui alt lucru diferit de Unu; orice altceva decît Unul mai este, sub toate raporturile asemenea și neasemenea, identic și diferit, și în genere suportă orice cuplu de însușiri contrarii (157 b 6—159 b 1).

d) Argumentările privind altele decît Unu, în ipoteza că Unul este și totodată se află în completă separație de celelalte lucruri. Henologia negativă configurată în cadrul argumentațiilor din a) este acum complementată de o teorie negativă a alterității, conform căreia ceea ce este diferit de Unu este și lipsit de Unu; cele lipsite de Unu nu sînt nici Unu, nici pluralitate, nici părți, nici întreguri, nu admit asemănare și neasemănare, identitate și diferență și în genere nici una din determinațiile unui cuplu de contrarii (159 b 2—160 b 2).

e) Recapitulare succintă a argumentațiilor (160 b 3—5)

C2. Consecințe din ipoteza „Dacă Unu nu este" (160 b 6—166 c 5).

f) Consecințe derivate din ipoteza Unului inexistent, pe baza diferenței conceptuale dintre Unu și alteritatea sa. Unului inexistent îi revin putința de a fi cunoscut, diferența, participarea la orice formă pusă în joc de rostirea adevărată cu

privire la el, asemănarea și egalitatea cu sine, neasemănarea și inegalitatea cu celelalte. Nu numai atît: Unul care nu este participă și la ființă, și anume la ființa inexistentului. Ca fiind și nefiind, Unul care nu este se mișcă și totodată este imobil, el se naște și piere, dar totodată nu se naște și nu piere (160 c 5—163 b 6).

g) Consecințe derivate din ipoteza Unului care nu este, unde neființa este luată în mod absolut, ca neființă în toate privințele. Unul care nu este în nici o privință este indeterminabil și neantrenat în vreo relație (163 b 7—164 b 4).

h) Consecințe derivate din ipoteza Unului care nu este, privitoare la celelalte lucruri, altele decît Unu, pe baza diferenței dintre însuși Diferitul și Altul; o realitate plurală lipsită de Unu se prezintă ca o îngrămădire și ca o îngrămădire proliferantă de îngrămădiri relativ la care determinațiile de bază, începînd cu Unul, sînt simple aparențe într-un tablou înșelător (164 b 5—165 e 1).

i) Consecințe derivate din ipoteza Unului care nu este, privitoare tot la alții decît Unu; dacă, nefiind, Unul nici nu este unu, neputința de a gîndi pluralitatea fără Unu antrenează neputința de a gîndi în genere ceva. Dacă Unul nu este, nimic nu este (165 e 2—166 c 2).

j) Succintă recapitulare a întregului exercițiu henologic (166 c 2-c 5).

*

Asupra exercițiului despre Unu, a rangului său de operă, a se vedea în volumul de față, Constantin Noica: *Notă despre structura dialogului.*

S.V.

NOTĂ DESPRE STRUCTURA DIALOGULUI

În istoria culturii se cunosc puţine cazuri în care exerciţiul într-un domeniu să devină o adevărată operă a domeniului respectiv. S-a putut cita *Kunst der Fuge* a lui Bach, ce ne apare astăzi drept o adevărată operă, deşi a fost concepută ca un exerciţiu. Ne întrebăm dacă — la nivelul ei fireşte — opera lui Brâncuşi sau unele din sculpturile lui nu au caracterul acesta de exerciţiu devenit operă.

Platon prezintă singur dezbaterea despre Unu şi Multiplu, din dialogul *Parmenide*, drept exerciţiu. Din acesta, istoricii filosofiei desprind de obicei o lecţie de filosofie, în speţă primatul necesar al Unului. Ni se pare că dialogul spune mai mult decît atît, filosoficeşte, şi o spune tocmai atunci cînd te adînceşti mai bine în exerciţiu ca atare, negrăbindu-te să vezi „la ce duce". Acest lucru vom încerca să-l arătăm prin analiza în formă — dacă se preferă, prin analiza structurală — ce urmează.

Dialogul despre Unu şi Multiplu constă din opt teze (dacă lăsăm de o parte teza a treia, una intermediară, cum vom arăta îndată), care sînt opt blocări succesive ale gîndului, sortite să nu ducă la nici un rezultat aparent. Ele reies din metoda de analizare invocată (la 135 e-136 a), în baza căreia nu te întrebi numai ce rezultă din ipoteza existenţei obiectului considerat, ci şi din ipoteza non-existenţei lui. Acum se analizează dualitatea Unu — Multiplu. Parmenide, care este principalul interlocutor al dialogului, spune că şi-ar putea face exerciţiul şi asupra altor dualităţi, ca asemănător — neasemănător, mişcare — stare, naştere — pieire, chiar fiinţă — nefiinţă; dar el o preferă pe cea familiară lui, Unu şi Multiplu. Mai mult încă, el spune (137 b) că va face analiza după „propria sa ipoteză" a Unului şi că se va întreba ce se întîmplă dacă Unu este şi apoi dacă Unu nu este, în timp ce mai sus (la 136 a) arătase că s-ar putea face acelaşi exerciţiu filosofic pe baza întrebării ce se întîmplă dacă *Multiplul* este sau nu este. Dat fiind că întrebarea dacă Unu este include propriu-zis două întrebări: „dacă Unu e unu" şi „dacă Unu există"; dat fiind, pe de altă parte, că în fiecare caz trebuie să analizezi atît ce se întîmplă Unului cît şi ce se întîmplă Multiplului, rezultă cele opt teze:

Dacă Unu e unu	1) Ce i se întîmplă lui 2) Ce se întîmplă Multiplului
Dacă Unu nu e unu	3) Ce i se întîmplă lui 4) Ce se întîmplă Multiplului

Dacă Unu este (există) { 5) Ce i se întîmplă lui
6) Ce se întîmplă Multiplului

Dacă Unu nu este (nu există) { 7) Ce i se întîmplă lui
8) Ce se întîmplă Multiplului

Teza pe care o înlăturăm (şi care într-adevăr a părut discutabilă unora dintre comentatori) este cea aşezată în dialog la punctul trei. Ea sună: „Dacă Unu este şi nu este". Nu numai că introducerea ei strică simetria analizei, dar ea este contestabilă şi în fond, întrucît contravine principiului metodologic fixat la 137 b, după care cercetarea trebuie făcută doar pe bază de existenţă şi inexistenţă a lucrului. Pe de altă parte, dacă ar fi potrivită analizei, ea ar trebui scindată de asemenea în două: „dacă Unu este şi nu este *unu*" şi „dacă Unu există şi nu există", ceea ce nu se petrece în dialog.

În schimb, spre a fi completă şi perfect simetrică, analiza ar trebui să conţină *încă opt teze*, care ar rezulta din ipoteza existenţei sau inexistenţei Multiplului. Atunci am avea:

Dacă Multiplul e multiplu { 1) Ce i se întîmplă lui
2) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul nu e multiplu { 3) Ce i se întîmplă lui
4) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul este (există) { 5) Ce i se întîmplă lui
6) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul nu este (nu există) { 7) Ce i se întîmplă lui
8) Ce se întîmplă Unului

Platon însă nu face această întregire a exerciţiului său, ci lasă în chip limpede pe Parmenide să întreprindă cercetarea doar cu „propria sa ipoteză", care este cea a Unului şi a existenţei sau inexistenţei lui. Ni se pare — în treacăt spus — că din perspectiva lumii moderne, unde nu tema Unului suveran, ci a pluralităţii lumii şi a complexităţii „elementelor" primează, o asemenea cercetare pe baza existenţei sau nonexistenţei Multiplului ar merita să fie întreprinsă.

Aşa cum se prezintă, cu cele opt teze izvorîte din dubla presupunere făcută asupra Unului, exerciţiul lui Platon dă o demonstraţie tipic filosofică pe bază de blocări succesive. De ce tipic filosofică? Prima impresie este: pentru că dă o mare lecţie de scepticism bun, unul deschis căutării ulterioare, în ce priveşte problemele-limită ale gîndirii speculative. Al doilea răspuns este: pentru că, fără a duce la un rezultat, reliefează raporturile dintre Unu şi Multiplu, interdependenţa lor necesară, nu fără a reliefa totodată, în stil antic, grec, un primat indiscutabil al Unului, în lipsa căruia n-ar exista nimic stabil, ba într-un sens nu poate exista nimic pur şi simplu.

Un al treilea răspuns, însă, ni se pare mai interesant filosofic, şi pe el ni-l va da analiza structurală încă mai adîncită a dialogului. Căci nu este de ajuns să vezi care sînt cele opt teze ale lui şi blocarea adusă de fiecare, odată cu deblocările respective. Este necesar să vezi şi cum se demonstrează cele opt teze şi dacă nu cumva demonstraţia se face în acelaşi fel, de opt ori, aşadar *dacă nu cumva există o structură a tipului*

demonstrativ în joc. În aparență, blocarea gîndirii se poate produce în nesfîrșit de multe feluri, chiar dacă deblocarea ei se va face într-un singur fel, prin trecerea la termenul contradictoriu. Dar dialogul lui Platon vine să arate că nu numai redresarea, ci și căderea gîndului despre un lucru se face organizat, poate pe aceleași trepte întotdeauna, și că, în speță și anticipînd, blocarea se obține numai atunci cînd lucrul s-a prăbușit atît în existența cît și în esența lui.

Să vedem, într-adevăr, ce conținut are acel „se întîmplă" din cele opt teze platoniciene (ce se întîmplă Unului, ce se întîmplă Multiplului), adică *sub ce raport* se sfîrșește, de fiecare dată, la un eșec de gîndire. Poate că aici stă originalitatea metodologică a lui Platon, rămasă intactă și față de dialectica lui Hegel, unde căderea în contradicție are ceva prea simplificat: termenul întîi, teza să spunem, se prăbușește pentru că își vede sau i se vede de către gîndire *generalitatea;* termenul al doilea, antiteza, pentru că își vede sau i se vede *particularitatea*. La Platon lucrurile coboară mai adînc în conținut și de aceea forma e mai complexă: devine o structură.

Astfel, „ce se întîmplă", conform primei teze, Unului, dacă este cu adevărat unu și înainte de a ne gîndi că el și este, există? I se întîmplă să nu fie mai mulți, deci să n-aibă părți, să nu fie un tot, și astfel să n-aibă *alcătuire*, în primul rînd. Dar, în al doilea rînd, dacă nu are părți înseamnă că nu are nici început, nici capăt, nici mijloc, deci nu are *măsură* și limită. Așa fiind, el nu va avea nici un fel de figură, ceea ce înseamnă că va fi lipsit de *configurație*, în al treilea rînd; în continuare, este limpede că nu va putea fi nici în altul, nici în el însuși; că așadar nu va fi undeva, ceea ce înseamnă că nu va fi nicăieri și nu va avea *spațialitate*, în al patrulea rînd. Iar într-un al cincilea rînd, cum oare să aibă *mișcare* ceea ce este doar unu, el neputînd deveni altceva sub vreo mișcare internă, de prefacere, nici să se deplaseze către altceva, sub cine știe ce regim de exterioritate? Și totuși nu e nici în *nemișcare*, de vreme ce nu există pentru el „loc" și rămînere în loc.

Dar aceste cinci caractere negative ale Unului ca unu trebuie întregite și dintr-altă perspectivă. Ceea ce s-a dovedit pînă acum, cu alcătuirea, măsura, configurația, spațialitatea și mișcarea sau nemișcarea Unului ca unu, poartă asupra a ceva de ordinul *existenței* lui: fără cele cinci caractere enumerate el nu ar avea existență — vom spune, interpretînd textul lui Platon dincolo de litera lui. Dintr-altă perspectivă însă, care nu mai e a existenței, ci a naturii intime, a esenței, vom spune, i „se întîmplă" iarăși lucruri deosebite Unului. În primul rînd, i se întîmplă să nu aibă *identitate* (și diferență) cu nimic altceva și nici cu sine (ceea ce am putea numi: identitatea relativă, comparativă); căci el nu poate fi identic în chip evident cu altceva, unu fiind, și nici măcar identic cu sine, de vreme ce a fi identic este altceva decît a fi unu. I se întîmplă apoi să nu aibă *asemănare* (și neasemănare) cu nimic altceva și nici cu sine, din aceleași motive ca la identitate; ba i se întîmplă chiar, în al treilea rînd, să nu poată avea nici *egalitate* (și inegalitate) în ce privește mărimea, căci

pe de o parte n-are măsură a mărimii lui, cum s-a văzut mai înainte, pe de alta nu poate fi „identitate“ între măsuri, nefiind identitate în cazul lui. Iar în al patrulea rînd, nu va putea fi nici în timp, adică nu va avea *temporalitate*, de vreme ce a fi în timp implică egalitate și inegalitate de „vîrstă“, iar Unu ca unu n-ar putea fi mai bătrîn și mai tînăr decît sine. În sfîrșit fără timp, în al cincilea rînd, cel puțin fără prezentul lui „este“, nimic nu are parte de *ființă*, astfel că Unu care e unu nu are natura ființei. Iar aici, în capătul dublei sale demonstrații, în existență și esență, Platon adaugă un lucru extrem de sugestiv, care într-un fel rezumă întreaga demonstrație: Unu ca unu, fiind așa, nu are nici măcar *nume*. E adevărat că el deduce lipsa numelui din ultimul argument, cel că Unu n-are caracter de ființă (iar ce nu „este“ nimic nu poate „avea“ nimic, spune el la 142 a, la capătul demonstrației de la prima teză); dar faptul că Unu n-are nume rezultă din toate cele nouă caractere negative, respectiv din totalizarea lor, el însemnînd că Unu n-are *identitate*, de astă dată nu în sens relativ, ci în sens absolut. Ceea ce nu are nici existență, nici esență, cu caracterele lor respective, nu are identitate ontologică. Blocarea este totală.

Ce ar urma să se facă, în fapt unei asemenea blocări totale? Să se treacă de-a dreptul, ca în orice demonstrație prin blocări succesive, la contradictoriu; în speță, de la teza „Dacă Unu e unu“, prima, să se treacă direct la a cincea (în text a șasea) teză, „Dacă Unu *nu* e unu“. Dar Platon analizase afirmația de existență a Unului („Unu este“) și văzuse că ea conține întîi asertarea lui Unu ca unu și apoi asertarea existenței lui. De aceea în text teza a doua nu este: „Dacă Unu nu e unu“, ci pur și simplu „Dacă Unu este“. Încercînd să redăm încă mai simplu tabloul celor opt teze, îl prezentăm cu alăturarea tezei Multiplului de cea a Unului, punînd sub fiecare ipoteză atît ce se întîmplă Unului cît și ce se întîmplă Multiplului.

Dar simplificarea tabloului nu schimbă faptul pe care vrem să-l subliniem acum, anume că demonstrația de la prima teză, pe temeiul a zece puncte (perspective, criterii), distribuite de noi în grupa caracterelor existenței și cea a caracterelor esenței, *se păstrează în toate celelalte șapte teze*, chiar dacă la ultimele șase nu mai este făcută în chip exhaustiv. Într-adevăr, în teza a doua a lui Platon (pe care am trecut-o în tabloul de mai jos la rangul al treilea), anume „ce se întîmplă Unului“ dacă presupunem că el este (există), argumentarea este de aproape trei ori mai întinsă decît pentru prima teză, dar ea se desfășoară după *aceleași zece criterii*.

Dacă așadar Unu este, spune Platon, atunci faptul de a fi exprimat de „este“ reprezintă ceva deosebit de Unu, în timp ce la prima ipoteză aveam ceva tautologic: Unu era unu. Avem deci acum un tot cu părți: partea reprezentată de Unu și cea reprezentată de faptul de a fi. Dar și fiecare dintre aceste părți are părți, la rîndul ei. Într-adevăr Unu, chiar izolat, redevine „Unu este“ (căci aceasta tocmai e ipoteza), iar „este“ nu poate fi nici el fără Unu, în cazul de față. Aceasta înseamnă că fiecare dintre cele două părți se scin-

dează la nesfîrșit, rezultatul fiind că ipoteza Unul care „este" exprimă o pluralitate infinită. În prima ipoteză Unu era total lipsit de părți, în a doua are nesfîrșit de multe. Prima oară Unu nu era decît unu, a doua oară el este multiplu. Că în felul acesta, cu pluralitatea adusă de ipoteză, apare ceva nou în cadrul demonstrației, anume numărul, nu este decît firesc. Dar esențial va fi că apare *alcătuirea* Unului; că el este un tot cu părți. La fel, el va avea *măsură*, ca fiind un tot, adică va avea un început, un mijloc și un sfîrșit, chiar dacă părțile sînt infinite; va avea ca urmare o figură, adică o *configurație;* va fi undeva, deci va avea și *spațialitate;* va fi în același timp *mișcat* și nemișcat. Pe plan de esență, el va fi *identic* cu sine și diferit de sine, spune dialogul (146 b), dar și identic cu alții și diferit de alții; deopotrivă *asemănător* și neasemănător; *egal* și inegal cu sine și cu alții; părtaș la *timp*, pentru că participă la faptul de a fi, și totodată în afară de timp, fiind mai bătrîn și mai tînăr, nici mai bătrîn nici mai tînăr. Dar în măsura în care stă sub o temporalitate are *ființă*, una identificabilă, și astfel are nume.

Am regăsit astfel, cu teza a doua din dialog, toate cele zece perspective sau criterii potrivit cărora se făcea argumentarea: alcătuire, măsură, configurație, spațialitate, mișcare, apoi identitate, asemănare, egalitate, temporalitate, ființă — cu un ultim criteriu care le totaliza pe celelalte, anume criteriul de-a avea ori nu un *nume*. „Ce se întîmplă" Unului are un conținut determinat, în speță se desfășoară după criterii determinate. Fiindcă sînt determinate și aceleași, criteriile capătă un aspect *formal:* conținutul argumentării, în cazul fiecărei teze, devine o adevărată formă de demonstrație. Iar dacă forma se va menține la celelalte teze înseamnă că demonstrația prin blocări succesive are o structură, una mai bogată decît *schema* hegeliană a blocărilor și deblocărilor succesive.

Dar forma de demonstrație se menține cu adevărat, aici în dialog. Chiar la ipoteza pe care am înlăturat-o ca nerespectînd punerea inițială a problemei, ipoteza a treia din text: „Dacă Unu este și nu este" în același timp, chiar în argumentarea ei s-ar putea găsi ecoul celor zece criterii (pe care așadar Platon nu pare a le folosi perfect controlat, deși la primele două ipoteze succesiunea lor se dovedea izbitoare). În orice caz forma de demonstrație reapare în cazul celorlalte teze. Dacă nu *toate* criteriile sînt puse în joc de fiecare dată și dacă uneori există intervertiri în folosința lor, nu ne pare mai puțin adevărat că, odată cu fiecare teză și cu demonstrația ei, apare un tablou, mai mult sau mai puțin complet, al chestiunilor critice, un fel de *filtru analitic* prin care trebuie să treacă fiecare ipoteză, spre a se vedea „ce se întîmplă" Unului și Multiplului în cazul ei.

Dăm, sub formă de tablou, acest filtru, relevînd că rezultatele verificării sînt de ordinul: Unu nu este (nu are) *nici* asta, *nici* asta, de o parte: este sau are *și* asta *și* asta, de alta.

în tablou am menționat răspunsul prin: nici-nici, și-și.

	I Dacă Unu e unu		II Dacă Unu este		III Dacă Unu nu e unu		IV Dacă Unu nu este	
	ce se întîmplă							
	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu
Existență: 1) Alcătuire 2) Măsură 3) Configurație 4) Spațialitate 5) Mișcare (devenire) Esență: 6) Identitate 7) Asemănare 8) Egalitate 9) Temporalitate 10) Ființă și nume	Nici — nici	Și — și	Și — și	Nici — nici	Și — și	Pare și — și	Nici — nici	Nu pare nici — nici

Trecute prin acest filtru critic, tezele Unului duc așadar la rezultate extreme, cu o interesantă variantă pentru Multiplu (ce doar „pare") în cazul inexistenței Unului, dovedind că — oricum ar sta lucrurile — fără Unu lumea nu mai are nici un fel de realitate, ci devine aparență. Aceasta face, poate, pe gînditorul antic, și în orice caz pe cititorul modern, să spună că există totuși un rezultat pozitiv al dialogului, anume afirmarea necesității ultime a Unului. Dar, în lumina a ceea ce arată tabloul, cu cele zece perspective sau criterii ce fac posibilă demonstrația, poate că *nu* Unu și Multiplu ar trebui să intereseze pînă la capăt, ci tocmai acest filtru critic, ieșit pe neașteptate, dar în chip sigur, la iveală. Pe neoplatonicieni, cu Unul lor inefabil, i-a putut atrage dialogul lui Platon prin însăși tema lui de suprafață. Dar un cititor fără interese speculative determinate este dator să vadă mai adînc: să înțeleagă că tema Unului și Multiplului reprezintă un simplu exemplu, în cadrul unui exercițiu, și că acesta e semnificativ tocmai prin altceva decît tema lui.

În jocul de puneri și opuneri, interesant este *cum* se demonstrează. Din exercițiu, cum spuneam, se poate naște fi-

losoficește o operă. În cazul de față, din înseși demonstrația se desprinde un rezultat filosofic. Într-adevăr, filtrul critic prin care se face demonstrația, și care iese la iveală treptat odată cu ea, reprezintă un fel de *tablou categorial*. Pînă la un punct, „criteriile" de aici s-ar putea acoperi cu categoriile aristotelice: ființa, ultima la Platon, s-ar acoperi cu substanță, prima la Aristotel; spațialitatea și temporalitatea s-ar găsi întocmai în ambele tablouri, măsura sau configurația ar fi pentru calitate, egalitatea pentru cantitate ș.a.m.d.

Dar ce apare filosofic încă mai interesant este că, privind filtrul critic drept un tablou categorial, se ridică întrebarea dacă nu cumva tabloul trebuie să fie schimbat de fiecare dată și dacă astfel, în locul unor categorii fixe, ca la Aristotel, nu ar trebui să gîndim categorii adecvate lucrului de fiecare dată. Astfel, dacă pentru tema parmenidiană a Unului tabloul criteriilor, care pentru noi reprezintă și unul categorial, a putut fi acesta de mai sus, se pune întrebarea: dar pentru tema modernă a Multiplului, ce tablou ar intra în joc? sub ce criterii am aprecia situația Multiplului și prin ce filtru l-am trece? Iar în ipoteza că tabloul ar rămîne pentru Multiplu același cu tabloul folosit pentru Unu, apare drept sigur că pentru celelalte teme propuse de Platon exercițiului, anume pentru asemănare și neasemănare, stare și mișcare, ființă și neființă, un *alt* filtru critic ar trebui să intre în joc. Căci nu are sens să te întrebi ce „configurație" are asemănarea, sau ce „alcătuire" are starea. Categoriile de gîndire ar sfîrși prin a fi altele, de fiecare dată.

Abia acum, cu varietatea — poate controlabilă încă — pe care o sugerează el pentru perspectivele categoriale, dialogul lui Platon poate arăta ce înseamnă faptul că exercițiul devine operă. Este poate în natura filosofiei să facă astfel încît *exercițiul să se ridice la rangul de operă:* analiza să devină teorie a cunoașterii, cercetarea în ființă știință a ființei, metoda să devină sistem, criticismul doctrină, formula matematică realitate fizică, codul genetic realitate biologică, proiectul omului realitate umană, iar întrebarea asupra sensului vieții însuși sens al vieții. Nu a devenit *exercițiul* tehnicii de astăzi o operă care întregește sau dublează natura? Nu este arta, de la cea a primitivului valorificat astăzi pînă la cea abstractă, un exercițiu care să fi devenit valabil în el însuși? Iar peste tot, în astfel de lucruri, filosofia sau ceva din spiritul ei dau măsura.

În sensul acesta dialogul lui Platon despre Unu și Multiplu devine „modern" mai mult decît oricare altul. Ne poate, chiar, da o lecție de modernitate. El ne spune că nu rezultatul dă măsura lucrurilor, ci treptele bine organizate ale căutării lui.

C.N.

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Dialogul *Parmenide* a fost tradus în românește de către Ștefan Bezdechi.

Pentru această nouă traducere am utilizat textul ediției Diès (Paris, „Les Belles Lettres“, 1923). Am recurs și la ediția Burnet (Oxford, 1901; reeditarea din 1957), ca și la ediția realizată de către Hans Günther Zekl (1957). Unele soluții de traducere au venit din consultarea traducerilor lui Apelt, Bezdechi, Diès, Robin, Zekl.

Mulțumesc lui I. Segall, neobositul redactor al acestui volum, pentru sprijinul substanțial acordat în pregătirea textului.

Îndemnul și sfatul lui Constantin Noica au contribuit în mod decisiv la finisarea traducerii de față, începută dealtfel tot sub impulsul său. În primăvara anului 1987, versiunea noastră a fost citită și adnotată de către ctitorul întregii ediții. Lectura a fost urmată de cîteva discuții în cadrul cărora o parte din text (126 a-142 b) și din *Lămuriri preliminare* au fost citite și comentate pe baza observațiilor și sugestiilor făcute, rezultînd soluții mai bune. Farmecul acelor ședințe de lucru, impregnate de generozitatea intelectuală a inițiatorului lor, constituie amintirea cea mai de preț a semnatarului acestei încercări de transpunere. Recunoștința față de Constantin Noica este tot atît de mare ca și mîhnirea că, începînd cu volumul de față, prima transpunere integrală a operei lui Platon în limba noastră apare în absența inițiatorului ei.

S.V.

PARMENIDE

CEPHALOS ADEIMANTOS GLAUCON ANTIPHON[1]

Cînd am sosit la Atena, venind de acasă de la noi, din 126 a
Clazomenai, i-am întîlnit în piața cetății pe Adeimantos
și Glaucon; iar Adeimantos, prinzîndu-mi mîna, îmi
spuse: „Bun venit, Cephalos! De-ți face cumva trebuință vreun lucru de pe-aicea care ne stă în putere, grăiește!"

„Dar chiar din această pricină mă și aflu aici, i-am întors eu vorba; vin a vă face o rugăminte".

„Spune-ne — m-a îndemnat el — care ți-e rugămintea".

Iar eu îi spusei: „Fratele nostru cel după mamă, b
cum se numea? Fiindcă nu izbutesc a-mi aduce aminte. Era abia un copilandru pe vremea cînd am venit să stau aici întîia oară, venind din Clazomenai; multă vreme a trecut de atunci. Pe părintele lui îmi pare că-l chema Pyrilampes."

„Întocmai, zise dînsul; iar pe el însuși îl cheamă Antiphon. Dar la urma urmei ce voiești să afli?".

„Ei bine — i-am spus eu — cei pe care-i vezi sînt
concetățeni de-ai mei, filosofi pe cît le stă în puteri, iar
la urechea lor a ajuns cum că acest Antiphon s-ar fi
aflat adesea prin preajma unui anume Pythodoros, păr- c
taș al lui Zenon, și că, auzindu-l nu o dată pe Pythodoros, ar ține minte el însuși discuția ce s-ar fi purtat cîndva între Socrate, Zenon și Parmenide."

„Acesta e adevărul adevărat", zise el.

„Rugămintea noastră, așadar — am spus eu — ar fi să le auzim de la un cap la altul pe acestea."

„Nimic mai ușor", spuse dînsul; „în tinerețea lui și-a dat, ce-i drept, multă silință să le prindă șirul; acum însă, după pilda moșului și tizului său, a căzut la patima cailor, petrecîndu-și cu ei cea mai mare parte din vreme. Dacă este cazul, putem merge la dînsul; adineauri tocmai a plecat de aici la el acasă, dar stă prin apropiere, la Melite"[2].

127 a Acestea fiind spuse, ne-am pus cu toții în mișcare și l-am aflat pe Antiphon acasă la el, pe cînd dădea fierarului să-i meșterească niște frîie; după ce-i dădu drumul aceluia, frații îi spuseră cu ce gînd am venit, iar dînsul își aduse aminte de mine din prima călătorie și rosti un cuvînt de bună întîmpinare; în schimb, cînd l-am rugat a ne înfățișa cele discutate, la început a șovăit — întrucît, spunea el, era greu lucrul — dar pînă la urmă tot prinse a istorisi.

PYTHODOROS SOCRATE ZENON PARMENIDE ARISTOTEL

Antiphon, așadar, povesti că Pythodoros spunea cum că Zenon, dimpreună cu Parmenide, ar fi descins cîndva,
b cu prilejul marilor serbări Panathenee[3]. Parmenide era de-acum bătrîn de-a binelea, cu părul nins, ales la înfățișare și să fi avut vreo șaizeci și cinci de ani; Zenon, la rîndul său, mergea pe atunci spre patruzeci de ani, era înalt de stat, plăcut la vedere și, după cîte umbla vorba, fusese iubitul lui Parmenide. Aceștia doi — is-
c torisea Antiphon — ar fi poposit la Pythodoros, dincolo de ziduri, la Cerameikos[4]; acolo, prin urmare, venise Socrate și, împreună cu acesta, mai mulți alții, dornici toți să urmărească scrierea lui Zenon, fiindcă tocmai atunci fusese adusă de cei doi pentru prima oară scrierea în cauză. Socrate era pe atunci foarte tînăr. Cel ce dădea citire era Zenon însuși, în timp ce Parmenide se întîmplase a fi în altă parte; nu mai rămăsese de citit
d decît o mică parte din argumente cînd — după cîte povestea Pythodoros — el însuși ar fi intrat, venind de afară, și, alături de el, Parmenide și Aristotel, cel ajuns mai tîrziu unul din cei Treizeci, [precum și alți cîțiva], toți putînd astfel să prindă cîte ceva din sfîrșitul scrierii; Pythodoros, ce-i drept, mai avusese cîndva prilejul să-l asculte pe Zenon[5].

Socrate, așadar, după ce ascultă, ceru să se ia de la
e capăt prima ipoteză a întîiului argument, iar odată aceasta citită luă cuvîntul: Cum înțelegi cele spuse aici, Zenon? Dacă realitățile[6] sînt plurale, urmează neapărat că ele însele sînt și asemenea și neasemenea, ceea ce e însă cu neputință; într-adevăr, nici cele neasemenea nu pot fi asemenea și nici cele asemenea neasemenea. Oare nu aceasta ai vrut să spui?

Chiar aceasta, ar fi răspuns Zenon.

Prin urmare, dacă cele ce sînt neasemenea nu pot fi
asemenea iar cele asemenea nu pot fi neasemenea, nu
va fi cu neputință ca pluralitatea însăși să fie și ea?
Într-adevăr, dacă pluralitatea ar fi să fie, ea ar primi
însușiri imposibile. Oare aceasta vor să arate argumente-
le tale, adică nu altceva decît să impună pe cale polemică
— împotriva tuturor afirmațiilor făcute — că plu-
ralitatea nu este? Și, după socotința ta, dovadă îți dă
oricare dintre argumente luat în parte, drept care crezi
a fi adus tot atîtea dovezi cîte argumente ai așternut
în scris, în sensul că pluralitatea nu este? Aceasta să 128 a
fie oare ceea ce ai vrut să spui, ori nu ți-am prins
eu bine gîndul?[7]

Dimpotrivă — ar fi răspuns Zenon — ai înțeles în-
tocmai ceea ce urmărește întreaga scriere de față.

Ei bine, Parmenide — ar fi spus atunci Socrate —
înțeleg că Zenon acesta vrea să ți se alăture nu nu-
mai prin alte feluri de prietenie, ci și așezîndu-se ală-
turi de scrierea ta. Într-un anume chip, el a scris ca
și același lucru, însă acum o întoarce și-o sucește, în-
cercînd a ne face să credem că ar susține un gînd
diferit. În poemul tău spui, într-adevăr, că Totul este
Unu, iar în sprijinul spuselor tale aduci dovezi lim- b
pezi și convingătoare; acesta de față, pe de altă parte,
spune că pluralitatea nu există și aduce la rîndu-i do-
vezi grele și depline. Însă cînd unul dintre voi afirmă
Unul, iar celălalt neagă pluralitatea, fiecare se ex-
primă în așa fel încît să nu pară a susține aceleași
lucruri, deși, în realitate, nu tocmai altceva susține —
iar spusele voastre sînt mai presus de înțelegerea
noastră, a celorlalți.

Atunci, Socrate — ar fi spus Zenon — înseamnă că
de fapt n-ai înțeles pe deplin ce vrea cu adevărat
scrierea de față. Măcar că — precum ogarii aceia din c
Lacania — adulmeci și ții bine urma rostirilor, te în-
șeli, întîi și întîi, cînd afirmi că scrierea mea are tru-
fia de a încerca să-i facă pe oameni să creadă că urmă-
rește ceva nemaipomenit; vorba ta, e drept, a prins
cîte ceva din ce se întîmplă să fie, fiindcă cele scrise
de mine vin efectiv în sprijinul afirmației lui Parme-
nide și se ridică împotriva celor ce vor s-o ia în derî-
dere sub motivul că, dacă Unul este, afirmația aceasta d
ar da loc mai multor consecințe ridicole, ba ar duce
chiar la contrariul ei. Scrierea de față îi combate,

așadar, pe cei ce pun în joc pluralitatea, răspunzîndu-le cu aceeași monedă, ba chiar cu dobîndă, vrînd să arate că propria lor ipoteză, cea a existenței pluralității, dă loc la încă și mai ridicole consecințe decît ipoteza existenței Unului, atunci cînd amîndouă ipotezele sînt cercetate în măsura cuvenită. Rod al rîvnei mele polemice este, așadar, scrierea mea și am alcătuit-o în tinerețe, dar cineva mi-a copiat-o hoțește, încît nici nu mi-a mai fost dat a hotărî dacă trebuie scoasă la lumină ori nu. Prin urmare, Socrate, te înșeli închipuindu-ți că am scris-o, nu din tinerească rîvnă polemică, ci cu strădania ambițioasă a omului mai vîrstnic; altminteri, cum ți-am și spus-o, nu ai cîntărit-o rău.

Așa să fie deci — ar fi spus Socrate — și consimt că lucrurile stau întocmai cum afirmi. Spune-mi însă:
129 a tu însuți nu crezi și nu ești de părere că există o anume formă[8] în sine a asemănării, după cum mai este și o alta, opusă celei dintîi, Neasemănătorul însuși — la acestea două luînd deopotrivă parte eu, tu și toate celelalte lucruri pe care cu îndreptățire le numim plurale? Și nu crezi că părtașii la asemănare ajung asemenea prin aceea că participă și într-atîta cît participă, tot așa cum părtașii la neasemănare ajung neasemenea, pe cînd cei ce iau parte la amîndouă ajung și una și alta? Însă dacă toate lucrurile participă la aceste două [forme] opuse între ele, fiind astfel și ele asemenea și neasemenea între ele tocmai prin partici-
b parea la ambele, mai încape mirare? Dacă s-ar susține că cele în sine asemenea sînt neasemenea sau, tot așa, că cele neasemenea sînt asemenea, atunci afirmația aceasta ar fi, cred eu, cu adevărat surprinzătoare; dacă în schimb vom spune că participantele la acestea două le și primesc pe amîndouă, află, Zenon, că mie lucrul nu mi se pare deloc fără noimă[9], după cum nu fără noimă mi se pare și afirmația că toate lucrurile sînt una prin participare la Unu și că tot aceleași lucruri sînt plurale prin participare la pluralitate. Cînd însă cineva ar veni să arate că Unul în sine este în el însuși o pluralitate și ar mai arăta că pluralitatea este cu ade-
c vărat Unu, eu aș fi de-a dreptul uluit[10]. La fel și în cazul tuturor celorlalte: dacă se va spune că genurile și speciile însele, adică ele în sine și ca atare, primesc aceste două caractere opuse, cuvine-se a ne mira; nu

văd însă nimic uimitor în susţinerea că eu însumi sînt
unu şi pluralitate. Spunîndu-se deci, cînd vrem a pune
în joc pluralitatea, că partea mea dreaptă e alta decît
partea mea stîngă, partea din faţă e alta decît partea
din spate, şi tot aşa cînd vine vorba despre părţile
mele de sus şi de jos — atunci am, într-adevăr, temei
de a crede că sînt părtaş la multitudine — iar cînd
vrem a-l pune în joc pe Unu spunîndu-se, tot aşa,
că dintre noi, la număr şapte, eu sînt un ins şi iau d
deci parte la Unu. Amîndouă susţinerile acestea, aşadar,
vor fi enunţate în mod adevărat. Prin urmare, cînd un
ins va purcede să arate că unele şi aceleaşi lucruri,
de felul pietrelor, lemnelor sau al altora, sînt şi plu-
rale şi unu, vom spune că insul le arată pe acestea ca
plurale şi ca unu, dar nu că-l înfăţişează ca plural pe
Unu însuşi sau că înfăţişează însăşi pluralitatea ca
Unu; ceea ce afirmă el nu are nimic uluitor, ba dim-
potrivă, este în măsură a întruni acordul unanim[11].
Dacă însă, privitor la acelea despre care a fost vorba
adineaori, insul va pune mai întîi ca distincte între ele
formele luate în sine, formele însele — spre pildă
asemănarea şi neasemănarea, pluralitatea şi Unul, sta- e
rea şi mişcarea, ori toate celelalte de acest fel — iar
apoi va declara că ele însele, în sine luate, au putinţa
să se amestece şi separe, atunci află, Zenon, că eu unul
m-aş mira foarte. După socotinţa mea, ai înfruntat cu
multă bărbăţie chestiunile puse în joc; şi totuşi, cum
spuneam, mult mai mult aş fi surprins dacă cineva ar
fi în măsură să găsească această aporie întreţesută peste 130 a
tot în adîncul formelor înseşi şi, aşa cum a urmărit-o
în rîndul celor deschise văzului, ar putea s-o dezvăluie
şi în sînul celor concepute de cuget[12].

Grăind Socrate acestea — povesti Pythodoros —
el însuşi, Pythodoros adică, îşi închipuia că Parmenide
şi Zenon vor fi găsit prilej de supărare la tot pasul;
cînd colo, aceia îl ascultau cu neslăbită luare-aminte şi
surîdeau, schimbînd mereu priviri între ei, fermecaţi
cum erau de Socrate. Drept care, cînd acela îşi curmă
vorba, Parmenide luă cuvîntul: „Socrate, vrednic de
toată lauda eşti pentru rîvna pe care o pui în dezbaterea b
argumentelor. Dar spune-mi, tu însuţi ai făcut se-
paraţia aşa cum o prezinţi, de o parte punînd anumite
forme în sine, de altă parte, iarăşi, participantele la
forme?[13] Şi oare consideri că există cu adevărat ase-

mănarea în sine, separată de asemănarea aceeea pe care o avem noi[14], și la fel Unul, pluralitatea și celelalte toate, în privința cărora l-ai auzit adineaori pe Zenon?

Eu unul așa socot, ar fi răspuns Socrate.

Dar în ce privește forme cum ar fi: aceea a dreptății în sine, aceea a frumosului, cea a binelui ori altele de același fel? ar fi întrebat Parmenide.

Tot așa, răspunse dînsul.

c Dar forma omului, în separație de noi și de toți cei la fel cu noi, forma însăși a insului, ori aceea a focului, ori aceea a apei?

Ca să fiu drept, Parmenide — răspunse dînsul — în privința acestora am ajuns adesea la aporie, întrebîndu-mă dacă se cuvine a mă rosti asupră-le în același fel ca despre cele dintîi, ori într-altfel.

Nu cumva și în privința anumitor lucruri ce-ar părea să fie de tot rîsul, bunăoară firul de păr, noroiul și gunoiul, sau și altele cît se poate de nedemne și netrebnice,
d ajungi tot la aporie, întrebîndu-te dacă trebuie sau nu să afirmi existența unei forme separate, diferită și ea de lucrurile ce ne stau la îndemînă?[15]

Cîtuși de puțin — ar fi spus Socrate — întrucît tot ce vedem cu ochii noștri ființează; a crede însă că ființează și o anume formă a acestora ar fi pesemne o credință prea de tot lipsită de noimă. Uneori, ce-i drept, m-a tulburat întrebarea dacă nu trebuie spus unul și același lucru despre toate; dar apoi, odată ajuns în locul acela, fac repede cale întoarsă, temîndu-mă ca nu cumva să alunec și să mă pierd într-o prăpastie de vorbe goale; așa că, reîntors la punctul de unde am pornit, mă preocupă cercetarea lucrurilor despre care adineaori spuneam că se bucură de forme.

e Aceasta, Socrate, fiindcă ești încă tînăr — ar fi spus Parmenide — și pînă acum n-ai căzut de tot sub puterea filosofiei, care filosofie, după socotința mea, odată și odată va pune stăpînire pe tine, făcîndu-te să nu mai privești ca nevrednice nimic din acestea toate; deocamdată însă, vîrsta spunîndu-și cuvîntul, mai iei în seamă părerea oamenilor. Dar spune-mi: ești încredințat, precum afirmi, că există anumite forme a căror denumire o primesc celelalte lucruri, părtașe la acestea[16], așa cum, spre pildă, cele ce iau parte la
131 a asemănare ajung asemenea, la mărime ajung mari, pe

cînd cele ce iau parte la frumos și dreptate ajung frumoase și drepte?

Sînt încredințat, de bună seamă! ar fi răspuns Socrate.

Așadar, cel ce ia parte, oricare ar fi el, se împărtășește fie de la întregul formei, fie de la o parte a ei; nu-i așa?[17] Ori s-ar mai putea ivi și alt gen de participație în afara acestora două?

Care altul ar mai putea fi? spuse dînsul.

Consideri așadar că forma în întregime ființează în fiecare din numeroasele lucruri, ea însăși fiind una? Sau cum altfel?

Dar, Parmenide — ar fi răspuns Socrate — de ce n-ar putea fi ea cu adevărat una?

În acest caz, una și aceeași fiind într-o pluralitate b
de lucruri separate, va fi totodată prezentă în întregime [în fiecare] iar astfel ea însăși va fi în separare de ea însăși.

N-ar fi așa — ar fi spus — măcar atunci cînd s-ar asemui zilei, care, una și aceeași fiind, se află dintr-o dată în mai multe locuri, fără a fi ea însăși în separare de sine; la fel, prin urmare, fiecare formă ar fi una în toate, rămînînd totodată aceeași.

Cum văd, Socrate — ar fi spus Parmenide — preferi să faci dintr-un unu o prezență pururi aceeași în mai multe locuri, așa cum, aruncînd un văl peste mai mulți inși, ai spune că peste mai mulți este [un unu] unitar în întregul său; ori nu socoți că afirmi un lucru de acest fel?[18]

Se prea poate, ar fi spus celălalt. c

Să fie deci deasupra fiecăruia vălul în întregul său, ori, dimpotrivă, numai o parte a acestuia, cîte una peste cîte unul?

O parte.

Așadar, Socrate — ar fi spus — alcătuite din și separabile în părți ar fi și formele însele, iar lucrurile ce au parte dimpreună de ele ar participa la cîte o parte, și ca atare nu în fiecare am avea întregul, ci pentru fiecare ar exista o parte.

Așa s-ar părea, cel puțin.

Într-adevăr — ar fi spus — privește: dacă însăși
mărimea în sine ai separa-o în părți iar fiecare din mul- d
tele lucruri mari va fi mare printr-o parte a mărimii

mai mică decît însăși mărimea, oare aceasta nu ne-ar apare de-a dreptul absurd?

De bună seamă, ar fi spus el.

Mai departe: dacă ar fi ca vreun lucru să ia cîte o mică parte a egalului, va mai putea el, prin chiar partea care îi revine, o parte mai mică decît egalul în sine, să fie egal cu un oarecare alt lucru?

Cu neputință.

Iar dacă ar fi ca unuia dintre noi să-i revină o parte a micului, atunci micul va fi mai mare decît chiar această parte a lui însuși, iar astfel însuși Micul, el ca atare, va fi mai mare; totodată, cel căruia i s-ar
e adăuga ceea ce s-a scos [din Mic], tocmai acesta va fi mai mic iar nu mai mare decît înainte!

Dar ar fi cu neputință să se întîmple astfel, spuse dînsul.

Atunci în ce fel, Socrate — ar fi întrebat — vor participa la forme, după a ta părere, celelalte lucruri, odată ce nici pe baza părților, nici pe baza întregurilor nu sînt susceptibile să participe?

Pe Zeus — spuse el — nu mi se pare deloc ușor să hotărăsc în vreun fel chestiunea aceasta.

Dar ce ai de spus în privința următoare?

În care privință?

132 a După părerea mea, iată ce te-a făcut să crezi că fiecare formă ca atare ar fi să fie una: cînd mai multe lucruri oarecari îți par a fi mari, cuprinzîndu-le cu privirea pe toate, poate că îți apare acolo o idee, una anume și aceeași, drept care și consideri Marele un unu[19].

Ai dreptate, ar fi spus el.

Dar dacă, luînd acum însuși Marele, Marele în sine, precum și lucrurile mari, lucrurile celelalte, dacă deci, tot astfel, le-ai privi cuprinzîndu-le pe toate cu mintea, oare nu va ieși în evidență și de această dată un anume unu, un Mare, prin care și datorită căruia acestea toate trebuie să apară în chip necesar drept mari?

Așa s-ar spune.

O altă formă a mărimii va ieși în evidență, așadar, formă care a prins ființă alături de însăși Mărimea în sine și de cele ce iau parte la aceasta; și peste toate
b acestea iarăși o alta, datorită căreia acestea toate vor fi mari; și de acum înainte nici una dintre forme nu-ți va mai apărea drept una, ci ca infinită în multitudine[20].

Dar, Parmenide, — ar fi spus Socrate — nu cumva fiecare dintre formele acestea este gînd, așa încît nici nu poate prinde ființă altundeva decît înăuntrul cugetelor? Iar astfel, fiecare dintre forme ar fi una și nu ar mai avea să treacă prin cele amintite adineaori[21].

Cum așa? ar fi spus celălalt. Dintre gînduri, fiecare este unu, fiind totuși gînd despre nici unul?

Dar aceasta este cu neputință, ar fi răspuns Socrate.

Ci gîndul unui ce anume?

Da.

Gînd al unui ce care este, sau al unuia care nu este?

Al unuia care este.

Oare nu al unui anume unu, pe care gîndul în cauză îl gîndește ca fiind de față în toate, îl gîndește ca pe o anumită idee ce este una?

Ba da.

Dar atunci nu va fi formă acesta, cel gîndit ca fiind unu, și care stă pururea identic deasupra tuturor?[22]

Necesar se vădește și aceasta.

Cum rămîne atunci? ar fi spus Parmenide; întrucît afirmi că orice alt lucru participă la forme, nu este necesar ca fiecare lucru să fie din gînduri alcătuit și ca totul să gîndească?[23] Sau, după a ta părere, toate ar fi lipsite de gîndire, gînduri existînd totuși.

Dar nici aceasta — ar fi spus celălalt — nu are vreun temei; iată însă, Parmenide, în ce lumină îmi d apar în cele din urmă lucrurile. Formele acestea subzistă în sînul firii în calitate de prototipuri[24], pe cînd lucrurile celelalte vin să li se asemene, luînd chipul și înfățișarea lor, iar această participare a altor lucruri la forme nu este nimic altceva decît faptul de a lua asemuire de la ele.

Prin urmare — spuse celălalt — dacă ceva ar fi asemenea formei, să fie cu putință ca tocmai forma aceea să nu fie asemenea lucrului care ia asemuire de la ea, în măsura în care se și aseamănă? Sau este chip ca asemănătorul să nu fie asemănător asemănătorului?

Nu este chip.

Dar nu este întru totul necesar ca asemănătorul, laolaltă cu cel asemenea lui, să participe la unul și același, la una și aceeași formă?

Este necesar.

Dar cel la care participă cele asemenea și care le face asemenea, oare nu tocmai acela va fi forma însăși?

Așa e, desigur!

Prin urmare, nimic nu poate fi asemănător cu forma, după cum nici forma nu poate fi asemenea cu altceva; în caz contrar, pe lîngă forma aceea ni se va ivi mereu o altă formă, iar dacă aceea din urmă ar fi ase-
133 a menea cu ceva, atunci se va ivi iarăși alta, astfel încît o pururi nouă formă nu va conteni să se ivească, odată ce forma ajunge să fie asemenea cu propriul ei părtaș[25].

Nimic mai adevărat.

Urmează atunci că nu pe bază de asemănare iau parte celelalte lucruri la forme, ci printr-un oarecare alt mod de participație[26], pe care urmează să-l căutăm.

S-ar părea.

Vezi deci, Socrate — a spus dînsul — la ce drum fără ieșire, la ce aporie ajunge acela care statornicește forme cu titlul de realități luate în sine?

Îmi dau bine seama.

Află însă — ar fi urmat el — că deocamdată, ca să
b spun așa, încă n-ai dat de greu și nici măcar nu bănuiești ce aporie te așteaptă, atunci cînd pentru fiecare existent ai statornici pururea o anumită formă unică.

Cum așa? ar fi întrebat Socrate.

Mai sînt multe alte aporii — ar fi spus dînsul — dar cea mai împovărătoare este următoarea. Dacă, privitor la formele acelea care sînt așa cum afirmam înainte că trebuie să fie, cineva ar pretinde că ele nici nu pot fi cunoscute, susținătorului în cauză nu i-am putea dovedi că se înșeală, afară doar dacă el nu este un ins trecut cu bine prin multe încercări și nu lipsit de însușiri alese, un ins, adică, dispus să-l urmărească pe cel ce desfășoară o argumentație care pornește de departe și este bogată în consecințe[27]; fiindcă altminteri, cîștig de cauză ar căpăta tocmai cel ce osîndește for-
c mele la a nu putea fi cunoscute.

Cum așa, Parmenide? ar fi spus Socrate.

Întrucît, Socrate, îmi închipui că și tu, ca orice alt om care ar pune ca avînd existență o anumită esență în sine pentru fiecare lucru în parte, vei fi admițînd mai întîi că nici una dintre aceste esențe nu există în noi înșine.

Într-adevăr; fiindcă altminteri cum ar mai putea să fie la ea în sine? ar fi spus Socrate.

Prea bine, și-ar fi urmat celălalt vorba; dar atunci ideile, care sînt ceea ce sînt prin raportare una față de alta, ele de asemenea își au ființarea într-o raportare a lor ele între ele, iar nu în raportarea la acele d
lucruri de la noi care sînt plăsmuiri asemănătoare, sau oricum altfel le privește cineva; tocmai ca participînd la aceste idei noi înșine primim denumirile corespunzătoare; iar în ceea ce privește lucrurile de la noi, omonime cu acelea, ele există tot prin raportarea lor între ele, nu prin raportarea la forme, și se numesc așa cum se numesc prin ele însele, nu datorită acelor forme.

Ce ai în vedere? ar fi spus Socrate.

Spre pildă — ar fi spus Parmenide — dacă unul dintre noi aparține unui stăpîn, adică este sclav, de bună seamă că nu sclav al Stăpînului în sine, al e
Stăpînului ca atare, este el, tot așa cum, nici stăpîn fiind, nu este stăpînul Sclavului în sine, al Sclavului ca atare, ci, dimpotrivă, el fiind om, acestea două țin de om; faptul de a fi stăpîn este, ca atare, ceva în raport cu faptul de a fi sclav ca atare, și tot astfel Sclavia — ea însăși ca atare — este Sclavie față de Stăpînire. Însă lucrurile de la noi nu au putere asupra acelora, cum nici acelea nu au asupra alor noastre, ci, așa cum spun, unele ființează pentru ele însele și prin raportare între ele, pe cînd altele, adică lucrurile din preajma noastră, se leagă tot așa ele între ele[28]. În- 134 a
țelegi ce vreau să spun?

Înțeleg, de bună seamă !— ar fi spus Socrate.

Așadar și Știința — ar fi spus — Știința în sine, ea însăși ca atare, ar fi știință a Adevărului însuși, a aceluia ca atare?[29].

Fără doar și poate.

La rîndul ei, fiecare dintre științele în sine, științele ființînd ca atare, ar fi o știință a cîte uneia dintre realitățile existente, realitățile ființînd ca atare. Ori nu-i așa?

Ba așa.

Dar oare știința de la noi nu ar fi aceea a adevărului de la noi și, tot astfel, n-ar urma că fiecare știință

b de la noi ar fi știință a câte unei realități din preajma noastră?

Neapărat.

Pe de altă parte însă, formele în sine, cum recunoști tu însuți, nu se află în posesia noastră și n-au cum să fie în preajma noastră.

Într-adevăr, nu.

Dar genurile în sine, genurile ființînd ca atare, nu ar fi cunoscute, fiecare în parte, din însăși forma în sine, forma aceea a științei?[30]

Desigur.

Formă însă pe care noi înșine n-o avem în dobîndire.

Nu, ce-i drept.

Urmează că dintre forme nici una nu e cunoscută de noi, ca unii ce nu luăm parte la știința în sine.

Nu e cunoscută, cum s-ar părea.

Urmează că ne sînt de neaflat atît Frumosul în
c sine, el însuși ca atare — cît și Binele și toate cîte le înțelegem drept idei ce subzistă prin ele însele[31].

Se prea poate.

Dar și mai înfricoșător decît acest fapt este — gîndește-te numai! — următorul.

Care anume?

Odată ce ființează un anume gen în sine al științei, ai putea spune, la urma urmelor, că acesta întrece mult în limpezime știința de la noi, același fiind și cazul frumosului, ca și al tuturor celorlalte.

Da.

Dacă, așadar, un altul ia parte la știința în sine. voi spune — nu-i așa? — că nimeni altul decît zeul nu are mai multă parte de cea mai desăvîrșită cunoaștere?

Fără doar și poate.

d La rîndul lui însă, fi-va în stare zeul să cunoască lucrurile noastre, cînd stăpînește știința în sine?

Și de ce n-ar fi în stare?

Întrucît — spuse Parmenide — noi am ajuns, Socrate, la încheierea că acele forme nu exercită asupra lucrurilor de la noi puterea lor inerentă, după cum nici lucrurile noastre n-au putere față de cele dintîi, ci, în amîndouă rîndurile, numai ele între ele de aceeași parte își exercită puterea[32].

La această încheiere am ajuns, într-adevăr!

Prin urmare, dacă această întru totul desăvîrșită Stăpînire se află la zeu, cum se află și întru totul desăvîrșita Știință, atunci nici stăpînirea acelor zei nu se va instăpîni nicicînd asupră-ne, după cum nici Știința [lor] nu le va da cunoaștere despre noi ori despre e
vreun alt lucru de la noi, ci, dimpotrivă, așa cum noi înșine nu avem cîrmuire asupra zeilor prin cîrmuirea de la noi, tot astfel nu ne bucurăm de nimic din cunoașterea divinului prin mijlocirea cunoașterii noastre, iar zeii aceia, la rîndul lor, pe același temei, nu ne sînt stăpîni și, așa zei cum sînt, nu au nici priceperea treburilor omenești[33].

Dar nu e din cale-afară de straniu argumentul de față — spuse dînsul — odată ce ajungem la a-l lipsi pe zeu de cunoaștere?

Și totuși, Socrate — rosti Parmenide — însemnele de mai sus și încă foarte multe altele pe lîngă ele revin 135 a
cu necesitate Formelor, odată ce există ideile acestea ale celor ce ființează și dacă fiecare formă este separată ca un ce distinct; așa se face că insul care aude despre ele cade în aporie și se aruncă în dispută, pretinzînd că ele nu există sau, în cel mai bun caz, că ele trebuie să rămînă necunoscute firii omenești[34]; iar cel ce afirmă acestea nu pare să vorbească în gol, ci, cum spuneam adineauri, împărtășește o convingere pe care este neînchipuit de greu s-o zdruncini. Or, dacă o deosebită înzestrare vădește bărbatul în stare să ia aminte la ființarea unui gen pentru fiecare dintre lucruri și la ființarea unei esențe subzistente în sine, încă și mai demn de admirație va fi acela care, punînd în joc tot discer- b
nămîntul necesar, ar descoperi cu propria sa minte toate acestea și ar fi în măsură să-l instruiască și pe altcineva în aceeași privință[35].

Mă alătur la părerea ta, Parmenide — rosti Socrate; spusele tale vin în întîmpinarea propriului meu gînd.

Pe de altă parte însă — grăi Parmenide — dacă cineva, Socrate, cîntărind toate argumentele înfățișate aici și altele de același gen, va stărui în a nu admite existența unor forme ale lucrurilor ce ființează, și dacă nu va institui o formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro să-și îndrepte gîndirea, întrucît n-a lă- c
sat loc pentru existența unei idei statornic aceeași în cazul fiecărui lucru din rîndul celor în ființă, iar astfel își

va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raționale. În ceea ce te privește, îmi pare că ai întrevăzut limpede acest lucru[36].

Ai dreptate, ar fi spus celălalt.

Ce vei face atunci în privința filosofiei? Încotro te vei îndrepta, neavînd cunoștință de acestea?

În clipa de față, cel puțin, nu-mi dau seama prea bine.

Motivul — ar fi spus — este că tu, Socrate, pornești prea devreme la a defini[37] lucrul frumos, cel drept și cel bun, și tot așa fiecare formă, una cîte una, înainte
d de a te fi pregătit cum trebuie. Mi-am dat seama de aceasta încă alaltăieri, ascultînd cum discutai aici cu Aristotel, acesta de față. Frumos, desigur, și de la zeu venit — te încredințez — este avîntul care te mînă spre discutarea argumentelor; străduiește-te, așadar, și fă exerciții cît mai multe în ceea ce mulțimii nu i se pare de nici un folos, numind-o vorbărie goală, fă exerciții cît mai ești încă tînăr; fiindcă, altminteri, adevărul îți va aluneca printre mîini.

Dar această pregătire prin exerciții — ar fi întrebat el — în ce fel ar fi să fie, Parmenide?

În felul în care l-ai auzit pe Zenon, răspunse dîn-
e sul. Cu singura deosebire — și m-am bucurat cînd am auzit chiar din gura ta vorbele acestea — că nu trebuie să îngădui gîndului să rătăcească în cîmpul celor deschise văzului, învîrtindu-se în jurul lor, ci trebuie să-l îndrepți către cele ce nu pot fi cuprinse decît prin cuget și ar fi înțelese ca forme[38].

Fiindcă — spuse Socrate — îmi pare că astfel nu ar mai fi deloc anevoios să se afirme că lucrurile existente primesc a fi și asemenea și neasemenea și cîte altele.

Foarte frumos — spuse dînsul. Iată însă ce mai trebuie să faci, pe lîngă cele sus-numite: să cercetezi toate cîte urmează din ipoteză, nu numai în presupu-
136 a nerea că lucrul în cauză este, ci și în presupunerea că însuși acel lucru nu este; aceasta, dacă vrei să te exercitezi așa cum se cuvine.

Ce ai în vedere? ar fi întrebat Socrate.

Spre pildă — grăi dînsul — nu vrei să luăm chiar ipoteza pusă de Zenon? Dacă pluralitatea este, [să cercetăm] ce trebuie să decurgă atît pentru pluralitate însăși, în raport cu sine și în raport cu Unul, cît și pentru Unu în raport cu sine și în raport cu pluralita-

tea; și la fel, dacă pluralitatea nu este, să cercetăm ia-
răși ce va decurge pentru Unu și pentru pluralitate,
atît în raport cu sine cît și în raport cu celălalt; apoi,
luînd de rîndul acesta ca ipoteză că asemănarea este b
sau că ea nu este, ce va rezulta în fiecare dintre cele
două ipoteze, pentru înseși cele presupuse, ca și pentru
celelalte, atît în raport cu sine cît și în raport cu celă-
lalt. La fel trebuie argumentat în privința neasemă-
nării, a mișcării și a repausului, a nașterii și pieirii,
precum și a chiar existenței și non-existenței ca
atare; și, într-un cuvînt, privitor la tot ce ai adopta
prin ipoteză de fiecare dată ca fiind și ca nefiind, sau
ca primind orice altă însușire, trebuie să examinăm
toate cîte urmează atît pentru lucrul în cauză cît și pen-
tru fiecare dintre celelalte, luînd mai întîi pe cîte unul, c
la alegere, apoi pe mai multe, cum și pe toate; pe de
altă parte, și pe celelalte urmează, la rîndul lor, să le
examinezi, în sine și prin raport cu orice alt lucru pe
care l-ai alege de fiecare dată, atît în presupunerea că
este cît și în presupunerea că nu este — dacă îți pasă
și voiești să pătrunzi de la un cap la altul tot ade-
vărul, exercitîndu-te în chip desăvîrșit[39].

Deloc nu-i ușor studiul pe care-l ai în vedere, Par-
menide — spuse — iar eu unul nu reușesc să te ur-
măresc pînă la capăt. Dar de ce nu pornești tu însuți
în a-l lămuri, plecînd de la o anumită presupunere, ca
să înțeleg mai limpede?

Împovărătoare trudă — ar fi spus — arunci tu, So- d
crate, pe umerii unui om în etate ca mine.

Dar tu, Zenon, — rosti Socrate — tu însuți, de ce nu
ni l-ai lămuri și nouă?

La care Zenon — spunea povestitorul — ar fi în-
ceput să rîdă și ar fi zis: Hai să-l rugăm, Socrate, chiar
pe Parmenide; fiindcă mă tem că ceea ce are el în ve-
dere nu este treabă de rînd. Oare tu singur nu vezi cîtă
trudă pretinzi? Să fi fost aici de față mai mulți decît
sîntem, nici nu s-ar fi cuvenit să-i cerem aceasta; a
pune în discuție asemenea lucruri de față cu mai mulți
e de-a dreptul necuviincios, mai cu seamă adresîn-
du-se unui om în vîrstă; mulțimea — știm bine — nu e
pricepe că fără asemenea căutare și cumpănire a tutu-
ror lucrurilor este cu neputință să ai în cugetul tău o
bună întîlnire cu adevărul[40]. Așa că, Parmenide, mă

alătur și eu rugăminții lui Socrate, să te mai aud o dată, după atîta amar de vreme.

Și — istorisi Antiphon — după cîte zicea Pythodoros, acesta din urmă, cînd Zenon isprăvi să spună ceea ce avea de spus, l-ar fi rugat pe Parmenide, într-un glas cu Aristotel și cu ceilalți de față, să le dea o probă a celor avute de el în vedere, iar altfel să nu facă. Atunci Parmenide luă cuvîntul: Trebuie să mă supun. Îmi pare, totuși, că va să pat precum calul de curse al lui Iby-
137 a cos[41], calul acela așteptînd să fie înhămat la car ca să alerge, așa bătrîn cum era și tremurînd din obișnuință, fiindcă știa ce urmează, pe cînd stăpînul său, asemuindu-i-se, zicea că el însuși merge fără vrere, bătrîn cum este, cînd se silește în ale dragostei; s-ar spune că eu însumi, aducîndu-mi aminte, sînt prins de o teamă mare la gîndul că, așa vîrstnic cum sînt, voi avea a străbate un atît de întins noian de argumentații; și totuși trebuie să vă fac pe plac întrucît în fapt, cum spune Zenon, sîntem numai noi între noi. De unde vom
b începe deci și ce să luăm ca ipoteză întîi și întîi? Dar n-ați vrea cumva — fiindcă jocul, se pare, începe să devină serios — să pornesc de la mine însumi și de la propria mea ipoteză, făcînd despre Unu însuși atît presupunerea că el este cît și aceea că Unu nu este, și cercetînd ceea ce trebuie să urmeze?[42].

De bună seamă, ar fi spus Zenon.

Cine îmi va da deci răspunsurile? ar fi zis Parmenide. Nu cumva cel mai tînăr dintre noi? Fiindcă cel mai puțin ar încîlci el lucrurile și în cea mai mare măsură ar răspunde ceea ce crede. Totodată, răspunsul lui mi-ar da și mie răgaz să-mi trag sufletul.

c Sînt gata la aceasta, Parmenide — ar fi spus Aristotel; că doar pe mine mă ai în vedere vorbind despre cel mai tînăr. Întreabă însă, ca să-ți răspund.

Așa să fie deci — a spus dînsul. Dacă /Unul/ este unu[43], atunci n-ar fi altceva, [n-ar fi] pluralitate; nu-i așa? — Cum s-ar putea?[44] — Prin urmare, nici parte a lui însuși, nici întreg el însuși n-are cum fi. — Și de ce? — Partea, într-un fel sau altul, este parte a întregului. — Desigur. — Dar întregul? Oare nu acela tocmai căruia nu-i lipsește nici una dintre părți este întreg? — De bună seamă. — În două privințe, prin urmare, Unu va fi alcătuit din părți: atît ca fiind întreg cît și ca
d avînd părți. — Neapărat. — În două privințe, prin ur-

mare, Unu ar fi astfel pluralitate, iar nu unu, — Într-adevăr. — În fapt, totuși, nu o pluralitate, ci unu se impune să fie el însuși. — Se impune. — Așadar, nici întreg nu va fi [și] nici părți nu va avea, în cazul cînd Unul va fi unu. — Fără discuție[45].

Dacă însă nu are defel părți, n-ar putea avea nici început, nici sfîrșit, nici mijloc; într-adevăr, acelea ar fi din capul locului părți ale sale. — Desigur. — Dar sfîrșit și început sînt margine pentru lucru, oricare ar fi acesta. — Fără îndoială! — Urmează că Unul este nemărginit, odată ce n-are nici început, nici sfîrșit. — Este nemărginit. — Așadar, nici contur nu are; într-adevăr, nu e participant nici la circular, nici la rectili- e
niu. — Cum se poate? — Circular, firește, este tocmai lucrul ale cărui extremități sînt pretutindeni egal depărtate de centru. — Da. — Iar în linie dreaptă este lucrul al cărui mijloc s-ar interpune între extremitățile sale, două la număr. — Așa este. — Prin urmare, Unul ar fi să aibă părți și să fie pluralitate, în cazul cînd participă fie la figura dreaptă, fie la aceea în cerc. — De bună seamă. — Întrucît însă nicicum n-are părți, nu este nici 138 a
drept nici în cerc. — Exact.

Dar, fiind el astfel, nu ar fi nicăieri; în adevăr, nu ar fi nici într-un altul, nici în sine însuși. — Cum așa? — Aflîndu-se într-un altul, ar fi cuprins într-un anume fel de jur împrejur de către acela înăuntrul căruia s-ar afla și ar avea atingere în mai multe locuri cu feluri [locuri] ale aceluia; pe cîtă vreme fiind și Unu, lipsit de părți și nerevenindu-i o natură circulară, ar fi cu neputință să atingă în mai multe locuri cercul, — Cu neputință. — Pe de altă parte însă, el însuși tot ar mai cuprinde ceva, și nu pe un altul decît pe sine, b
odată ce ar fi în el însuși; întrucît nu e cu putință ca un lucru să fie înăuntrul a ceea ce nu-l cuprinde. — Nu e cu putință, într-adevăr! — Prin urmare, un lucru este cel cuprinzător, alt lucru însă cel ce se lasă cuprins; fiindcă, în calitate de întreg, el nu va putea primi și cauza în același timp ambele feluri de a fi; ca atare. Unul nu va mai fi unu, ci va fi doi. — Așa este, nu va mai fi. — Urmează că Unul nu e de găsit în vreun loc, nici în sine însuși, nici într-un altul. — Nu e de găsit.

Așa stînd lucrurile, vezi dacă este cu putință să fie stătător sau mișcător[46]. — Și de ce n-ar fi cu putință?

— Întrucît, dacă s-ar mișca, fie că s-ar purta din loc
c în loc, fie că ar suferi prefacere; acestea, în adevăr, sînt
singurele feluri de mișcări. — Da. — Dar, dacă Unu
suferă prefacere în raport cu sine, este imposibil să ră-
mînă unu. — Este imposibil. — Urmează, așadar, că
nu se mișcă prin prefacere în altceva. — Nu; este evi-
dent. — Dar oare nu se va fi mișcînd prin schimbare
a locului? — Se prea poate. — Ei bine, dacă Unul se
mută [din loc în loc], el sau se va roti circular, împre-
jur de sine, sau se va strămuta dintr-un loc în altul. —
E necesar. — Dacă, așadar, se rotește în cerc, e necesar
să se miște în jurul unui centru, după cum e necesar
să aibă și alte părți proprii, anume cele rotitoare în ju-
rul centrului; într-adevăr, lucrul căruia nu-i revin nici
d centru și nici părți, în ce chip ar putea să se mai ro-
tească în jurul centrului? — În nici un chip. — Dar
poate că prin schimbare de loc [în linie dreaptă] se
ivește de fiecare dată altundeva și în felul acesta se
mișcă? — S-ar putea. — Oare nu s-a arătat că îi este
peste putință să fie înăuntrul unui oarecare lucru? —
Ba da. — În acest caz, nu este încă și mai puțin cu pu-
tință să apară acolo? — Nu înțeleg în ce fel. — Oare
nu este necesar ca lucrul ce apare înăuntrul altuia să
nu fie încă în acela, cîtă vreme mai stă să apară, dar
ca nici cu totul în afara aceluia să nu fie, întrucît în-
e cepe să apară? — Este necesar. — Prin urmare, dacă
îndeobște se întîmplă aceasta, se întîmplă numai și
numai lucrului care se bucură de părți, întrucît o parte
a acestuia va fi înăuntrul și în tot același timp o parte
va fi în afara altui lucru; în schimb, ceea ce nu are
părți nu poate, desigur, în nici un chip să se afle în
întregul său înăuntrul și totodată în afara unui anumit
lucru. — Ai dreptate. — Ceea ce însă nici nu are părți
și nici nu este un întreg cu atît mai mult nu poate să
se ivească într-un loc oarecare, de vreme ce nu poate să
se ivească nici parte după parte și nici dintr-o dată în
întregul său; tu ce crezi? — Așa s-ar părea. — Prin
urmare, nici nu-și schimbă locul ca îndreptîndu-se
139 a spre o anumită țintă și ca făcîndu-și apariția înăuntrul
unui lucru, nici nu se rotește într-un anume loc, nici
prefaceri nu suferă. — S-ar spune că nu. — Drept care,
privitor la oricare gen de mișcare Unul este nemișcă-
tor. — Nemișcător. — Pe de altă parte însă, noi afir-
măm că este imposibil și ca el să fie în ceva. — Afir-

mâm, într-adevăr! — Urmează deci că nici măcar nu
este vreodată într-un acelaşi loc. — Cum aşa? — În-
trucît el s-ar afla de-acuma în însuşi acel loc în care
este. — De bună seamă. — Dar se dovedise că nu-i stă
în putinţă să fie în el însuşi, ori într-un altul. — Desi-
gur, nu-i stă în putinţă! — Prin urmare, Unul nu este b
nicidecum aşezat în ceva [acelaşi]. — Se pare că nu. —
Însă tot ce nu se află nicidecum într-un acelaşi nu are
parte de nemişcare, ori de oprire în loc. — Într-adevăr,
nu poate avea. — Prin urmare, s-ar părea că Unu nu
este nici stătător, nici mişcător. — Pare evident, ce-i
drept!

— Tot aşa însă, el nu va fi identic nici cu ceva di-
ferit de sine şi nici cu sine, după cum nu va fi nici di-
ferit faţă de sine sau faţă de ceva diferit. — Pe ce te-
mei? — Fiind diferit faţă de sine însuşi, ar fi diferit
de Unu, drept care nu ar fi Unu. — Ai dreptate. —
Pe de altă parte însă, fiind identic cu ceva diferit ar c
fi însuşi acela şi nu ar mai fi el însuşi; drept care,
nici în acest caz nu ar fi ceea ce este, adică Unu, ci
diferit de Unu. — Într-adevăr. — Prin urmare, nu va fi
identic cu ceva diferit sau nu va fi diferit faţă de sine.
— Desigur că nu. — Însă nici diferit faţă de ceva dife-
rit nu va fi, cîtă vreme ar fi să fie unu; întrucît a fi
diferit faţă de ceva nu-i poate reveni Unului, ci numai
şi numai unui diferit faţă de un diferit. — Exact. — Ca
atare, nu prin simplul fapt de a fi unu va diferi. Tu ce
părere ai? — Dar este evident. — Însă dacă nu prin
aceasta, atunci nici prin sine însuşi, iar dacă nu va di-
feri prin sine însuşi nu va diferi deloc el însuşi; iar el
însuşi nediferind în sine în vreun fel, nu va diferi faţă d
de nimic. — Exact. — Însă nici identic cu sine nu va
fi. — Cum se poate? — Întrucît este vădit că ceea ce
constituie însăşi natura Unului nu constituie şi natura
identicului. — De ce? — Fiindcă atunci cînd ceva de-
vine identic cu ceva, el nu devine şi unu. — Dar ce de-
vine el atunci? — Devenind identic cu pluralitatea, tre-
buie să devină plural, iar nu unu. — Adevărat. — Însă
dacă Unul şi identicul nu diferă prin nimic, ori de cîte
ori ceva devine identic el devine şi unu, iar cînd de-
vine unu, atunci şi identic. — De bună seamă. — Prin
urmare, dacă Unul va fi identic cu sine, el nu va fi una e
cu sine; iar astfel, el nu va fi Unu, fiind totuşi unu!
Dar aceasta este imposibil. Ca atare, imposibil este şi

ca Unul să fie diferit de diferit și să fie identic sieși. — Este imposibil. — Drept care, Unul n-ar fi să fie nici diferit, nici identic cu sine ori cu ceva diferit de sine. — N-ar fi, desigur.

Dar el nu va fi nici asemenea, nici neasemenea cu vreun oarecare lucru, cu sine sau cu ceva diferit. — Din ce motiv? — Întrucît este asemenea tot ce primește însușirea de a fi identic. — Da. — Dar, prin chiar na-
140 a tura lui, identicul ne-a apărut a sta în afara Unului. — Într-adevăr, așa ne-a apărut. — Dar dacă Unul a mai primit și vreo altă însușire în afara aceleia de a fi Unu, atunci a primit însușirea de a fi mai mult decît Unu, ceea ce însă este imposibil. — Da. — Așadar, Unul nu poate primi în nici un fel identitatea, nici cu altul și nici cu sine însuși. — Pare evident. — Prin urmare, nu poate fi nici asemenea cu un altul, sau cu sine. — S-ar părea că nu. — Pe de altă parte, Unul nu poate primi nici însușirea de a fi diferit; fiindcă atunci Unul ar primi însușirea de a fi mai mult decît unu. — Da, mai mult! — Însă, întrucît ceea ce primește însu-
b șirea de a fi același este și asemenea, ceea ce are însușirea de a fi diferit față de sine sau față de altul va fi totodată neasemănător cu sine sau cu un altul. — Întocmai așa. — În ceea ce-l privește pe Unu, se pare că întrucît nu primește în nici un fel însușirea de a fi diferit, el nu poate fi nici neasemenea — cu sine sau cu un altul decît el. — Într-adevăr, nu poate fi. — În consecință, Unul nu va fi nici asemenea nici neasemenea, atît cu un altul decît sine cît și cu sine. — Nu, evident.

Totodată însă, el fiind astfel, nu va fi nici egal nici inegal cu sine sau cu un altul. — Pe ce temei? — Pe temeiul că, fiind egal, va măsura tot atîta cît acela căruia îi este egal. — Da. — Pe de altă parte, ceea ce
c este mai mare ori mai mic decît lucrurile cu care are o comună măsură va avea mai multe unități de măsură decît lucrurile mai mici și unități mai puține decît lucrurile mai mari. — Da. — Iar în raport cu lucrurile cu care nu are comună măsură, va avea, de la caz la caz, unități de măsură mai puține sau mai multe decît acestea. — Cum să nu! — Atunci, nu este cu neputință ca ceea ce nu participă la identic să aibă măsură identică sau orice alt identic? — Este cu neputință. — Urmează că, neavînd măsură identică, nu va fi egal nici

cu sine, nici cu un altul. — Nu va fi; doar este evi-
dent! — Însă avînd mai multe unități de măsură sau
mai puține, ar avea tot atîtea părți cîte măsuri; iar
astfel, nici de această dată nu va mai fi un unu, ci va d
fi de tot atîtea ori unu cîte unități de măsură are. —
Întocmai. — Dacă însă i-ar reveni o singură unitate ar
ajunge atunci egal cu unitatea de măsură; s-a arătat
însă că este imposibil să fie el însuși egal cu ceva oa-
recare. — Într-adevăr, s-a arătat. — Prin urmare, în-
trucît nu are parte de o măsură, fie că e vorba despre
una, despre mai multe sau mai puține unități, nu par-
ticipă în genere la identic și nu va fi nicicînd egal cu
sine şi nici cu un altul; totodată, nu va fi nici mai
mare, nici mai mic decît el însuși ori decît altul. —
Așa stau lucrurile, nu încape vorbă!

Să vedem însă dacă Unul pare să poată fi mai e
vîrstnic, mai tînăr, ori de aceeași vîrstă în raport cu
vreun lucru. — Și de ce n-ar putea fi? — Întrucît, fiind
de aceeași vîrstă fie cu sine fie cu altul, va participa
la egalitate și la asemănare în timp, iar noi afirmam că
Unul nu participă la nici una dintre acestea, nici la ase-
mănare, nici la egalitate. — Afirmam acestea, într-ade-
văr! — Însă noi mai afirmam și că nici la neasemă-
nare, nici la inegalitate. — De bună seamă. — Dar
atunci, fiind el așa cum e, cum va putea să fie mai 141 a
vîrstnic decît ceva, sau mai tînăr, sau să fie de aceeași
vîrstă cu altceva? — Nu va putea nicicum. — Prin ur-
mare, Unul nu poate fi mai tînăr, mai vîrstnic sau ace-
lași în vîrstă cu sine ori cu altul. — Pare evident că nu.
— Prin urmare, mai este în genere cu putință ca Unul
să ființeze în timp, el fiind așa cum este? Nu este ne-
cesar ca tot ce ființează în timp să devină mereu mai
vîrstnic decît sine? — E necesar. — Dar ceea ce este
mai vîrstnic nu este întotdeauna mai vîrstnic decît mai
tînărul? — Mai încape vorbă? — Așadar, ceea ce
ajunge mai vîrstnic în raport cu sine devine totodată b
și mai tînăr decît sine, dacă va trebui să existe cu ade-
vărat acela în raport cu care devine mai vîrstnic. —
Cum înțelegi aceasta? — Iată cum: nici un lucru nu
poate deveni diferit de un altul dacă este din capul lo-
cului diferit; el *este* diferit în raport cu acela cu care
din capul locului este astfel, *a fost* diferit în raport cu
acela cu care a ajuns în trecut să difere și *va fi* diferit
în raport cu acela față de care va diferi în viitor; dar

dacă devine diferit, n-a ajuns încă, nu va ajunge abia pe urmă și nu este de pe acum diferit, ci devine diferit, dar nu este diferit. — Într-adevăr, aceasta este necesar!
c — Însă mai vîrstnicul diferă de cel mai tînăr și numai de acesta. — Într-adevăr, așa este! — Prin urmare, ceea ce devine mai vîrstnic față de sine însuși trebuie să devină și mai tînăr față de sine însuși. — S-ar părea. — Pe de altă parte însă, el nu devine în timp nici mai întins nici mai puțin întins decît el însuși, ci devine și este, a fost și va urma să ființeze într-un timp egal cu sine. — Iată ceva la fel de necesar. — Prin urmare, s-ar părea că se impune ca fiecare lucru din rîndul acelora ce există în timp și participă la acesta să
d aibă o aceeași vîrstă cu sine dar, deopotrivă, să devină mai vîrstnic și totodată mai tînăr ca sine. — Se prea poate. — Însă nici una dintre însușirile acestea nu-i revenea Unului. — Într-adevăr, nu-i revenea. — În consecință, Unul nu e părtaș timpului și nu ființează în timp. — Într-adevăr, nu ființează; cel puțin așa arată demonstrația noastră.

Ei bine, dar „era", „a fost", „a devenit", nu par ele să semnifice participare la timpul trecut? — Fără dis-
e cuție! — Dar „va fi", „va deveni", „va urma să fie" nu semnifică participare la ce va fi apoi, la viitorul timp? — Da. — Iar „este", „devine", oare nu participare la prezent semnifică? — De bună seamă. — Prin urmare, dacă Unul nu participă nicicum la timp, el nu a fost cîndva, nu se ivise și nu era odinioară, nici nu a venit, nu vine și nu este acum, nici nu va veni apoi, nu va ajunge să fie și nu va fi. — E adevărul adevărat. — Dar este cu putință ca vreun lucru să fie părtaș ființei altfel decît într-unul din felurile de mai sus? — Nu este cu putință. — Prin urmare, la faptul de a fi Unu nu ia parte în nici un fel. — S-ar părea că nu. — Dar atunci Unul nici nu ființează în vreun fel. — Rezultă că nu. — Prin urmare, el nu există nici în așa fel încît să fie unu; căci în acel caz el ar fi deja existent și ar participa la ființă; însă, cum s-ar părea, Unul
142 a nu este unu și nici [măcar] nu este, dacă trebuie să dăm crezare argumentului de față. — Tot ce se poate. — Să fie însă cu putință ca aceluia ce nu este, inexistentului, să-i revină vreo însușire, sau însușirea să vină de la el? — Cum s-ar putea? — Prin urmare, nu încape pentru el nici nume, nici cuvînt, nici vreo știință, sen-

zație sau opinie. — Nu, evident. — El, așadar, nu ad-
mite denumire, nu este rostit, nici gîndit, nici cunoscut
și nimic din tot ce ființează nu e în măsură să-l re-
simtă. — S-ar părea că nu. — Dar este posibil ca Unul
să se prezinte astfel? — Nu e cu putință, după a mea
părere[47].

Vrei atunci să ne întoarcem la presupunerea noastră b
dintru început? Cine știe, poate că luînd lucrurile de la
cap ele ni se vor arăta într-o altă lumină[48]. — Vreau,
firește! — Așadar, dacă Unu este, afirmăm că vom
avea de acceptat și tot ce poate urma privitor la Unu;
așa este? — Da. — Urmărește deci, începînd cu începu-
tul: dacă Unu este, e cu putință ca el însuși să fie, dar
să nu participe la însuși faptul de a fi? — Nu e cu
putință. — Prin urmare și ființarea lui Unu trebuie să
fie, fără a fi identică lui Unu; altminteri, ființa aceea
nu ar fi a unului și nici acela din urmă, adică Unul, nu c
ar participa la ființă, ci ar fi același lucru a spune că
„Unul este“ și că „Unul este unu“. În ipoteza noastră
nu ne întrebăm însă ce trebuie să urmeze dacă Unul
este Unu, ci dacă Unul este; așa e? — De bună sea-
mă. — Prin urmare, „este“ înseamnă altceva decît
„Unu“? — Fără doar și poate! — Prin urmare, atunci
cînd cineva ar spune lapidar că Unul este, afirmația lui
nu va însemna altceva decît că Unul participă la fiin-
ță[49]. — Desigur. — Să spunem, așadar, din nou ce va
urma dacă Unul este. Gîndește-te deci dacă nu cumva
trebuie ca această ipoteză să-l semnifice pe Unu ca
avînd părți? — Cum? — Iată cum: dacă *este* se ros- d
tește privitor la Unul care ființează, iar *Unu* privitor la
ființă ca unu, și dacă ființa și Unul nu sînt aidoma
însă revin unuia și aceluiași lucru, celui pe care l-am
presupus, adică „Unului care este“ oare nu este nece-
sar ca însuși Unul care este să fie un întreg, iar *Unul*
și *este* să fie părți ale acestuia? — Este necesar. — Dar
ne mărginim la a numi fiecare dintre părțile acestea
parte, sau partea trebuie numită parte chiar a întregu-
lui? — A întregului. — Prin urmare, ceea ce este Unu
este întreg și totodată conține părți? — Desigur. —
Însă părțile acestea ale Unului care este, adică Unul e
și ființa, pot fi oare separate una de alta — Unul de
ființă ca parte a sa și ființa fără de Unu ca parte a
sa? — Nu pot fi. — Prin urmare, fiecare dintre părți
va cuprinde la rîndul ei atît Unul cît și ființa, iar partea

care prinde ființă se alcătuiește din cel puțin două
părți; și, pe același temei, tot ce stă să ajungă parte va
avea întotdeauna la fel aceste două părți; Unul cu-
prinde întotdeauna faptul de a ființa, iar ființa — pe
143 a Unul; ca atare, ivindu-se mereu doi, nu mai poate fi
nicicînd Unu. — Așa este, întru totul. — Prin urmare,
Unul care este nu constituie astfel o mulțime infinită?
— Așa s-ar părea.

Să mergem însă și pe calea următoare. — Pe care?
— Nu spunem că Unul este părtaș ființei, întrucît el fiin-
țează? — Ba da. — Or, tocmai de aceea Unul care fiin-
țează și este ne-a apărut a fi plural. — Așa e. — Mai
departe însă: Unul însuși, cel despre care afirmăm că e
părtaș la ființă, dacă îl vom gîndi numai pe el în-
suși, luat în sine, fără acela la care afirmăm că parti-
cipă, Unul însuși va apare numai ca Unu, sau și ca plu-
b ralitate? — Ca Unu; eu așa cred. — Să vedem: odată
ce Unu nu este ființă dar participă la ființă în calitate
de Unu, se impune ca ființa lui să fie diferită de el
însuși? — Se impune. — Prin urmare, dacă ființa și
Unul sînt diferite, Unul nu este diferit de ființă prin
faptul de a fi Unu, după cum nici ființa nu este alt-
ceva decît Unu prin faptul de a fi ființă, ci ele diferă
între ele prin Diferit și prin Altul. — De bună seamă.
— Încît diferitul nu este identic lui Unu, după cum nu
este identic nici ființei. — Cum ar putea fi? Într-ade-
c văr! — Așa stînd lucrurile, dacă ar fi să alegem dintre
ele, după placul tău, ori ființa și diferitul, ori ființa și
Unul, ori Unul și diferitul, odată cu fiecare alegere a
unuia și altuia oare nu am desprinde și ceea ce pe
drept cuvînt s-ar putea numi *pereche*? — Cum așa? —
În felul acesta: se poate rosti „ființă"? — Se poate. —
Și, neîntîrziat după aceea, se poate rosti „Unu"? — Și
aceasta se poate. — Oare nu se rostește, atunci, fiecare
dintre acestea? — Ba da. — Dar cînd rostesc „ființă" și
totodată „Unu", oare nu rostesc o pereche? — Desigur.
— Dar atunci, în cazurile cînd aș spune „ființă" și „di-
ferit", sau „diferit" și „Unu", aș rosti de fiecare dată, în-
d tr-un fel sau altul, pe amîndouă. — Da. — Dar cele ce
împreună se pot numi cu îndreptățire pereche ar putea
fi pereche fără a fi două? — Nicidecum. — Dar pentru
cele ce ar fi să fie laolaltă două este chip ca fiecare
dintre acestea luat în parte să nu fie unu? — Nu este
chip. — Întrucît deci toate din rîndul acestora urmează

a fi cîte două, fiecare în parte va fi unu. — Este evi-
dent. — Dar dacă fiecare dintre acestea este unu, adău-
gîndu-i-se unei însoţiri oarecari un unu oarecare, nu
ajung toate împreună să fie trei? — Da. — Trei nu
este însă fără soţ, pe cînd doi cu soţ? — Cum să nu!
— Prea bine; dar cînd sînt două nu trebuie să-l avem și
pe dublu, iar cînd sînt trei și pe triplu, odată ce lui e
doi îi revine și însușirea de a fi de două ori unu, iar lui
trei însușirea de a fi de trei ori unu? — Neapărat. —
Existînd însă două și de două ori, nu este necesar să
existe și de două ori doiul? și fiind trei și de trei ori nu
este necesar, tot astfel, să fie și de două ori treiul pre-
cum și de trei ori doiul? — Cum să nu! — Foarte bine!
Existînd însă trei și de două ori și la fel doi și de trei
ori, oare nu este necesar să fiinţeze și de două ori trei,
ca și de trei ori doi? — E cît se poate de necesar. —
Așadar, vom avea deopotrivă de un număr par de ori 144 a
parul, imparul de un număr impar de ori, parul de un
număr impar de ori precum și imparul de un număr par
de ori. — Întocmai — Așa stînd lucrurile, consideri că
mai rămîne vreun număr a cărui existenţă să nu se
impună? — În nici un caz !— Prin urmare, dacă este
Unu, va fi necesar și ca numărul să fie[50]. — Va fi ne-
cesar. — Dar dacă fiinţează număr, fiinţează deopotrivă
o pluralitate și o mulţime infinită de realităţi; sau nu-
mărul nu este din născare infinit în multiplicitate și la
fiinţă părtaș? — De bună seamă că este! — Prin ur-
mare, dacă tot ce e număr ia parte la fiinţă, atunci fie-
care parte a numărului va participa și ea la aceasta,
nu-i așa? — Desigur.

Fiinţa, așadar, nu cade cumva în lotul a tot ce fiin- b
ţează în pluralitate și nu lipsește nimănuia din rîndul
celor ce sînt, fie lucrul acela oricît de mic sau oricît de
mare? Sau a ne întreba în această privinţă este de-a
dreptul lipsit de noimă? Într-adevăr, cum ar putea lipsi
fiinţa, unui lucru oarecare din rîndul celor ce fiin-
ţează? — Nicicum. — Fiinţa se fărîmiţează așadar în
cele mai mici, cele mai mari și cele mai felurit alcătuite
lucruri care fiinţează, ea se împarte mai mult decît
orice altceva, părţile fiinţei fiind dincolo de orice limită.
— Așa se prezintă. — Părţile fiinţei, așadar, sînt tot c
ce poate fi mai numeros. — Tot ce poate fi mai nume-
ros, într-adevăr. — Întreb însă: există vreuna dintre
părţi care, ca parte a fiinţei, să nu fie totuși, ca par-

te, chiar una? — Dar cum s-ar putea ivi ceva de acest fel? — Dimpotrivă, eu cred că întrucît „este“, ea însăși trebuie, atîta timp cît este, să persiste în a fi un unu anumit; a nu fi nici un [unu] e cu neputință. — Neapărat. — Prin urmare, fiecărei părți din ființă i se alătură ca însoțitor Unul, el nelipsit fiind atît din cea mai mică parte cît și din partea oricît de mare, cum și, în genere, din oricare altă parte[51]. — Întocmai. — Dar
d oare, unu fiind, este el în mai multe locuri deodată, în întregul său? La aceasta gîndește-te! — Mă gîndesc, iată, și văd că lucrul e cu neputință. — Prin urmare, nefiind în întregul său, este împărțit: într-adevăr, altcum decît împărțit n-are chip să fie prezent deodată în toate părțile ființei. — Da. — Însă, desigur, ceea ce poate fi împărțit trebuie neapărat să fie de tot atîtea ori cîte părți cuprinde. — Neapărat. — Dacă este așa, atunci afirmația noastră de mai sus, cum că în lotul ființei cade cel mai mare număr de părți cu putință, nu era adevărată, întrucît ființa nu se împarte în mai
e multe decît Unul, ci, cum s-ar părea, e împărțită în mod egal cu acesta; într-adevăr, nici existența nu lipsește din Unu, nici Unul nu lipsește din existență, ci ele țin pururea cumpăna în toate și sînt nedespărțit două. — Așa se vădește, întru totul. — Ca atare, însuși Unul, așa fărîmițat cum este datorită ființei, este deopotrivă plural și infinit în multiplicitatea sa. — Apare ca evident. — Prin urmare, nu numai Unul care este se dovedește plural, ci și Unul în sine, împărțit cum este la tot ce ființează, trebuie să fie plural. — Așa rezultă, fără discuție!

Dar întrucît părțile sînt părți ale unui întreg, Unul va fi limitat în întregul său; într-adevăr, părțile nu sînt
145 a oare cuprinse sub întreg? — Fără discuție. — Dar ceea ce cuprinde va fi limită. — Cum să nu! — Așadar, Unul care ființează este desigur unu și plural deopotrivă, este și întreg și părți, este și limitat și infinit în cantitate. — Evident. — Dar atunci, ca fiind limitat, nu se prezintă și ca avînd margini? — E necesar. — În acest caz, întreg fiind, nu va avea și început, și mijloc, și sfîrșit? Sau este cu putință pentru un lucru să fie întreg în lipsa acestora trei? Dacă vreuna din acestea, oricare, lipsește din ceva, va mai putea acela să constituie un întreg? — Nu va mai putea. — Cum s-ar părea, așadar, Unul ar urma să aibă și început, și sfîrșit,

și mijloc? — Ar urma să aibă. — Însă mijlocul este, b
efectiv, egal depărtat de extreme; întrucît altminteri
nu ar fi mijloc. — Nu ar fi, într-adevăr. — S-ar părea,
așadar, că fiind astfel alcătuit ar urma să aibă parte
de o oarecare configurație, fie dreaptă, fie rotundă, fie
îmbinată într-un fel sau altul din acestea două. — Ar
urma să aibă parte, negreșit!

Dar dacă se prezintă astfel, nu va fi el însuși deo-
potrivă în sine, dar și în altul? — Ce vrei să spui? —
Fiecare dintre părți este cumva în întreg, nici una ne-
aflîndu-se în afara întregului. — Întocmai. — Dar păr-
țile toate sînt jur împrejur cuprinse de întreg? — Da. c
— Însă Unul este tocmai toate părțile sale; nu mai
multe și nu mai puține decît toate. — Desigur. — Dar
atunci Unul este și întregul? — Cum de nu! — Prin ur-
mare, dacă toate părțile se află în întreg și dacă toate
împreună sînt Unul și întregul însuși, toate fiind cu-
prinse de întreg, Unul va fi cuprins de către Unul, iar
astfel Unul însuși se va afla din capul locului în sine
însuși. — Este evident. — Și totuși, întregul însuși nu
este în părți; nici în toate părțile, nici în unele dintre d
părți. Fiindcă, dacă ar fi în toate, ar trebui să fie și în
una; într-adevăr, dacă nu se află [și] în una anume, cum
ar mai putea să fie în toate? Această parte, ca Unu ce
este, este una în rîndul tuturor, iar întregul nu e de
găsit în ea, fiindcă altfel cum s-ar mai găsi acest întreg
în părțile toate? — Nicicum. — Dar întregul nu este
nici în cîteva dintre părți; căci dacă ar fi în cîteva,
mai multul s-ar găsi în mai puțin, ceea ce este impo-
sibil. — Da, este imposibil. — Nefiind în mai multe
părți, dar nici în una sau în toate, nu este oare necesar
ca întregul să fie în ceva diferit sau, altminteri, să nu
mai fie nicăieri? — Este necesar. — Dar, nefiind ni- e
căieri, nu ar fi defel; fiind însă întreg, întrucît nu este
în sine însuși, nu va trebui să fie în altul? — Firește că
da. — Prin urmare, întrucît Unul este întreg el este în
altul; iar întrucît este totalitatea părților se află totuși
în sine însuși; în felul acesta, Unul însuși trebuie să fie
atît în el însuși cît și în altul. — Trebuie să fie.

Unul fiind însă astfel alcătuit, nu este oare necesar
atît să se miște cît și să fie în repaus? — În ce fel?
— Unul este nemișcător, desigur, întrucît este la sine,
în sine; într-adevăr, aflîndu-se în Unu fără să se stră- 146
mute din acela, el va fi într-un același lucru, [și anume]

în sine însuși. — Întocmai. — Ceea ce însă este pururea într-un același lucru trebuie să fie, desigur, pururea nemișcător. — De bună seamă. — Mai departe: ceea ce este pururea în ceva diferit nu trebuie, dimpotrivă, să nu fie niciodată într-un același? Dar, nefiind niciodată în același, lucrul acela nu se află în repaus, ci, neaflîndu-se în repaus, se mișcă; nu-i așa? — Așa. — Prin urmare, fiind deopotrivă pururea în sine însuși și în ceva diferit, Unul trebuie deopotrivă să fie pururea mișcător și pururea în nemișcare. — Este vădit.

Totodată, trebuie să fie identic cu sine și diferit de
b sine, iar față de celelalte, tot astfel, să fie deopotrivă
identic și diferit, odată ce a primit caracterele, însemnele de mai sus. — În ce fel? — Orice lucru, în raport cu orice lucru se prezintă, cred, după cum urmează. Este sau identic, sau diferit; căci altminteri, dacă nu e să fie nici identic, nici diferit, ar fi în raport cu un lucru dat sau o parte a acestuia, sau cumva întreg din care acela este parte. — Evident. — Dar oare Unul însuși este o parte din sine însuși? — Nicidecum. — Prin urmare, raportîndu-se la sine însuși ca la o parte, el nu va fi nici întreg față de sine, ca față
c de o parte. — Într-adevăr, fiindcă nu e cu putință! — Dar
atunci, să fie oare Unul diferit de Unu? — Firește că nu! — Prin urmare, nu va fi diferit față de sine. — E de la sine înțeles că nu. — Prin urmare, dacă nu este nici diferit, nici întreg, nici parte, el însuși față de sine, nu trebuie să fie identic cu sine? — Trebuie. — Cum rămîne atunci? Ceea ce este în altă parte decît în el însuși, în el care ființează la sine însuși, oare nu trebuie să difere de sine, odată ce se află și într-un loc diferit [de acela în care se află]? — Eu așa cred. — Unul s-a înfățișat însă tocmai în felul acesta, el însuși fiind deopotrivă și deodată în sine însuși și în ceva diferit. — Într-adevăr, astfel s-a înfățișat. — Prin ur-
d mare, s-ar părea că datorită acestui fapt Unu va fi di-
ferit de sine. — S-ar părea. — Acum însă, dacă un lucru diferă de un lucru, el nu va diferi tocmai de un lucru care este diferit? — Neapărat. — Prin urmare, toate cîte nu sînt Unu sînt diferite de Unu, iar Unul diferă de tot ce nu este Unu? — Cum să nu! — În consecință, Unul va diferi de celelalte. — Va diferi. — Gîndește-te însă: însuși identicul și însuși diferitul nu sînt opuse între ele? — Cum altfel? — Dar va izbuti

cîndva identicul să fie înăuntru în diferit, sau diferitul
să fie în identic? — Nu va izbuti. — Prin urmare, dacă
diferitul nu se va afla nicicînd în identic, nu există în
rîndul identicului nimic în care să se afle diferitul, un
timp oarecare; într-adevăr, dacă s-ar găsi în vreun e
lucru, în decursul unui oarecare timp, diferitul s-ar
găsi în identic în tot acel răstimp. Este sau nu așa? —
Este așa. — Întrucît însă diferitul nu e de găsit nici-
cînd în identic, el nu e de găsit nicicînd într-un lucru
existent. — E adevărat. — Prin urmare, nici în rîndul
celor ce nu sînt Unu, nici în Unu, diferitul nu e de gă-
sit. — Așa rezultă, într-adevăr. — Unul, așadar, nu
prin diferit va fi diferit de cele ce nu sînt Unu, nici în
Unu, după cum nu prin diferit cele ce nu sînt Unu vor
diferi de Unu. — Desigur. — Dar nici prin ele însele
nu vor diferi între ele, fără să participe la diferit. —
Cum ar putea, într-adevăr? — Dacă însă nu sînt diferite 147 a
prin ele însele și nici prin diferit, oare nu se vor sus-
trage în genere de la orice diferență între ele? — Se
vor sustrage. — Pe de altă parte însă, ceea ce nu este
Unu nici nu participă la Unu; fiindcă, în caz contrar,
nu ar fi non-Unu, ci, într-un fel sau altul, ar fi Unu. —
Ce-i drept! — Ceea ce nu este Unu nu va fi, prin ur-
mare, nici număr; în caz contrar, n-ar fi în genere
non-Unu, fiindcă ar avea număr. — Desigur, non-Unul
nu este număr. — Însă, mai departe, cele ce nu sînt
Unu sînt oare părți ale Unului? Nu cumva, în felul
acesta, cele ce nu sînt Unu ar fi părtașe Unului? —
Ar fi părtașe. — Rezultă, așadar, că dacă sub toate ra-
porturile avem pe de-o parte Unul, pe de altă parte
cele ce nu sînt Unu, Unul nu va fi nici parte a celor ce b
nu sînt Unu, nici întreg față de acestea, ca față de părți;
la rîndul lor, cele ce nu sînt Unu nu sînt nici părți ale
Unului, nici întreguri față de acela, ca față de o parte
a lor. — Firește! — Dar spuneam că cele ce nu sînt
nici părți, nici întreguri, nici nu diferă unele de altele,
vor fi identice între ele. — Așa spuneam, într-adevăr!
— Să spunem, așadar, și că Unul, întrucît se raportează
astfel față de non-Unu, este chiar identic cu acela?
— Să spunem. — Prin urmare, s-ar părea că Unu este,
deopotrivă, diferit de celelalte și de sine însuși, și tot-
odată identic cu acelea și cu sine însuși. — Așa pare să
fie, potrivit raționamentului expus.

c Nu va fi el atunci asemenea și deopotrivă nease-
menea cu sine și cu celelalte? — Se poate. — Întrucît
însă a apărut ca diferit de celelalte, acestea din urmă
vor fi și ele diferite de primul. — Și atunci? — Dar
nu-i așa că el diferă de celelalte tot atît de mult cît
celelalte diferă de el, iar nu mai mult, nici mai puțin?
— Cum altfel! — Dar dacă nu diferă nici mai mult, nici
mai puțin, nu diferă la fel? — Ba da. — Prin urmare,
în măsura în care îi este dat lui să difere de celelalte
iar celelalte să difere de el tot atît, în aceeași măsură
Unului îi este dat să fie identic cu celelalte, iar celor-
d lalte le este dat să fie identice Unului. — Ce vrei să
spui? — Iată: cu fiecare nume tu nu numești un lucru?
— Întocmai. — Însă unul și același nume îl vei rosti
fie de mai multe ori, fie o singură oară, nu? — În-
tocmai. — Dar dacă rostindu-l o singură oară vei che-
ma lucrul al cărui nume el este, atunci cînd îl rostești
în repetate rînduri nu-l chemi tot pe acela? Sau, dim-
potrivă, fie că vei rosti o singură oară, fie de mai multe
ori un același nume, se impune cu necesitate ca întot-
deauna să denumești ceva identic? — Firește, ceva
identic. — Bine, dar și „diferitul“ este nume pentru
ceva, nu-i așa? — De bună seamă. — Așadar, cînd îl
e rostești, o singură oară sau în mai multe rînduri, nu-l
îndrepți către altceva și nu denumești pe un altul decît
pe acela căruia îi revenea numele. — Fără doar și poa-
te. — Ca atare, cînd e să spunem că celelalte diferă de
Unul și că Unul diferă de celelalte, rostind de două ori
diferitul, atunci spunem întotdeauna lucrul care tocmai
prin natura sa purta acel nume și nicidecum nu spunem
148 a vreun altul, de natură diferită. — De bună seamă. — Prin
urmare, în măsura tocmai în care Unul este diferit de
celelalte iar celelalte diferite de Unul, atunci, în raport
cu Diferitul însuși, Unului îi este dat să fie nu altceva
decît celelalte, ci chiar același lucru, iar ceea ce pri-
mește un caracter identic este desigur asemenea; ori nu-i
așa? — Ba da. — Ca atare, în măsura tocmai în care
Unul a primit însușirea să fie diferit de celelalte, el
va fi întru totul asemenea lor, prin chiar acest fapt;
Unul, într-adevăr, este diferit întru totul de ele toate.
— Așa s-ar părea. — Însă, pe de altă parte, asemănătorul
este opus neasemănătorului. — Da. — Prin urmare și
diferitul este opus identicului. — Și aceasta. — S-a vă-
b zut însă că și Unul este identic cu celelalte. — S-a vă-

zut, într-adevăr. — Dar însușirile de a fi identic cu ce-
lelalte și a fi diferit de celelalte sînt opuse. — Negreșit.
— Dar în măsura în care [Unul] era diferit el se vădea
asemănător. — Da. — Prin urmare, în măsura în care
este identic va fi neasemănător, potrivit însușirii opuse
aceleia care îl făcea asemănător. Dar însușirea opusă
aceleia de a fi asemenea nu este oare aceea de a fi dife-
rit? — Da. — Prin urmare, neasemenea îl va face să fie
identicul, întrucît altfel, el, identicul, nu ar fi opus di-
feritului. — S-ar părea. — Prin urmare, Unu va fi ase-
menea și neasemenea cu celelalte; prin faptul de a fi c
diferit va fi asemenea, iar prin a fi identic — nease-
menea. — Cum s-ar părea, avem temei și pentru o atare
susținere. — Dar și pentru alta. — Care? — Aceea că
în măsura în care a primit însușirea de identic, nu pri-
mește să fie altcumva, neprimind însă să fie altcumva
nu este neasemenea și nefiind neasemenea este ase-
menea; iar în măsura în care i-a revenit altceva este
altcumva, fiind însă altcumva este neasemenea. — Ai
dreptate. — Unul, așadar, fiind și identic cu altele și
diferit, este, potrivit ambelor caractere luate împreună
și potrivit fiecăruia în parte, atît asemenea cît și ne-
asemenea cu celelalte. — Negreșit, — Prin urmare, d
față de sine el tot astfel este; odată ce s-a vădit a fi
și diferit de sine dar și identic cu sine însuși, nu va
apare el oare potrivit ambelor caractere luate împreună
și fiecăruia în parte, atît asemenea cît și neaseme-
nea? — Neapărat.

Dar să mergem mai departe: încearcă să vezi cum
se prezintă Unu în ceea ce privește intrarea lui în
contact și neintrarea lui în contact, cu sine însuși și
cu celelalte. — Am să încerc să văd. — Unul se ară-
tase a fi el însuși în întregul lui însuși. — Întocmai.
— Dar Unul nu se află și în celelalte? — Desigur. —
Prin urmare, în măsura în care se află și este în ce-
lelalte, va și intra în contact cu celelalte; pe de altă
parte, în măsura în care el însuși se află în sine în- e
suși, se va feri de orice contact cu celelalte și va
intra el însuși în contact cu sine însuși, ca aflîndu-se
la sine. — Este evident. — Privind astfel lucrurile,
Unul, negreșit, se va afla în contact deopotrivă cu
sine dar și cu celelalte. — Se va afla în contact. —
Dar dacă privim lucrurile în felul acesta: tot ce ur-

mează a fi în contact cu un lucru nu trebuie oare să fie așezat imediat alăturea de acela pe care îl atinge, ocupînd locul imediat alăturat acelui loc în care stă cel urmînd a fi atins? — E necesar. — Atunci și Unul, dacă va fi în atingere cu sine, trebuie să fie așezat imediat alături de sine însuși, ocupînd locul învecinat cu acela în care se află el însuși. — Trebuie, așadar! — Pentru a înfăptui acestea, Unul ar trebui să fie Doi și să se ivească dintr-o dată în două locuri; însă,
149 a — nu-i așa? —atîta vreme cît este Unu, nu va fi în stare. — Fără doar și poate. — Prin urmare, aceeași neîngăduitoare ursită care nu-i dă Unului să fie Doi, nu-i îngăduie nici să fie nedeslipit de sine. — Aceeași ursită neîngăduitoare. — Dar nici cu celelalte nu va intra în contact. — Din ce motiv? — Întrucît, așa cum afirmăm, celui ce va intra în contact i se cere ca, în separație fiind, să se afle imediat în prelungirea celui de care va urma să se alăture, între aceștia neaflîndu-se la mijloc vreun al treilea. — Ce-i drept . — Se cere, prin urmare, să fie cel puțin doi, acolo unde va fi să existe contact. — Iată ce se cere. — Dacă însă celor doi termeni alăturați va veni să li se alipească
b un al treilea, împreună vor fi trei, alipirile însă două. — Da. — În felul acesta însă, cînd se va adăuga cîte una, întotdeauna va veni să se adauge și o alipire și rezultă că alipirile sînt cu unu mai puține în număr decît mulțimea [celor alipite]. Într-adevăr, cu cît primii doi termeni întreceau în număr alipirile, fiind mai numeroase decît acestea, cu tot atît fiecare număr succesiv al termenilor va întrece numărul alipirilor; într-adevăr, în tot ce urmează de-acum înainte,
c la numărul termenilor vine să se adauge unul și, totodată, la numărul alipirilor încă o alipire. — Întocmai. — Prin urmare, oricîte ar fi în număr lucrurile existente, alipirile vor fi întotdeauna mai puține la număr cu una. — Ce-i drept. — Dacă însă ființează numai Unu, pe cînd Doi nu este, alipire nu va exista. — Desigur; nici n-ar putea să existe. — Noi spunem însă că altele decît Unu nu sînt Unu și nu participă la acesta din urmă, în măsura în care sînt, [ca natură], altele. — Nu sînt Unu, firește! — Număr, așadar, nu poate subzista înăuntrul celorlalte, odată ce înăuntrul acelorași nu subzistă nici Unu. — Sigur; cum ar putea? — Prin urmare, celelalte nu sînt nici

Unu, nici Doi, și nu primesc orice alt nume al vreu-
nui număr. — Nu. — Așadar, numai Unul este Unu; d
Doi nu poate fi Unu. — Nu, evident. — Alipire, prin
urmare, nu există, dacă Doi nu este. — Nu există. —
Prin urmare, Unu nu intră în contact cu celelalte,
după cum nici celelalte nu intră în contact cu Unul,
odată ce nici nu există alipire. — Nu, desigur! — Dar
astfel, potrivit tuturor acestor considerente, Unul vine
în contact și deopotrivă nu vine în contact, atît cu
celelalte cît și cu sine însuși.

Dar atunci nu este el și egal, însă și inegal, atît
cu sine cît și cu celelalte? — În ce fel? — Dacă Unul
ar fi mai mare decît celelalte, ori mai mic, sau dacă,
tot astfel, celelalte ar fi mai mari sau mai mici de-
cît Unul, desigur că nu prin faptul de a fi Unu Unul e
este, și nu prin faptul de a fi celelalte sînt altele de-
cît Unu întrucîtva mai mari sau mai mici, raportate
unele la altele, așadar nu prin propriile lor feluri de
a fi; nu-i așa? Dimpotrivă, dacă la felul lor de a fi
așa cum sînt se adaugă faptul de a avea egalitate, ele
vor fi egale între ele; fie că celelalte au mărime, pe
cînd Unul micime, fie că mărime revine Unului iar mi-
cime celorlalte, tocmai forma aceea căreia i se adaugă
mărime va fi mare, pe cînd forma cealaltă, căreia i se
adaugă micime, va fi mică, nu-i așa? — E necesar.
— Prin urmare, există și ființează formele acestea anu-
mite, mărimea și micimea? Întrucît, dacă n-ar fi,
n-ar putea nici să fie opuse între ele și nici să ajungă
a dăinui înăuntrul realităților în ființă. — Cum altfel 150 a
ar putea? — Dacă, așadar, micimea ajunge să dăinuie
înăuntrul Unului, ea va fi de găsit fie în întregul
acestuia, fie într-o parte. — E necesar. — Să ajungă
ea să dăinuie în întreg? În acest caz, sau se va rîn-
dui, parte cu parte, în mod egal pe parcursul între-
gului Unu, de la un cap la altul, sau îl va conține
învăluitor. — E limpede. — Dar, așternîndu-se în mod
egal cu Unul, nu va fi egală cu acesta, pe cînd învă-
luitor conținîndu-l va fi mai mare? — Cum să nu!
— Să poată micimea, așadar, să fie egalul cuiva, sau
mai marele cuiva, împlinind rostul mărimii și egali-
tății, însă nu propriile ei rosturi? — Cu neputință! b
— Prin urmare, micimea nu va fi de aflat în între-
gimea Unului ci, dacă îndeobște e să fie, va fi doar
într-o anume parte. — Da. — Însă nici în toată partea

aceasta, de astă dată; întrucît altminteri ea va săvîrși
aceleași lucruri cîte a săvîrșit și față de întreg; va fi
egală cu partea înăuntrul căreia dăinuie pururi, sau
va fi mai mare decît aceea. — Neapărat! — Prin ur-
mare, nu va fi de găsit micime nicicînd înăuntrul
unui existent, oricare ar fi el, micimea neajungînd să
dăinuie nici în parte, nici în întreg; și nimic nu va fi
mic, afară doar de micimea însăși. — S-ar părea că nu
va fi. — Prin urmare, nici mănime nu va fi înăuntrul
Unului; întrucît, în caz contrar, ar exista și altceva,
mai mare decît mărimea ca atare, ar exista, adică, și
c lucrul acela în care ar fi să fie mărimea; ba chiar
aceluia nu i-ar mai reveni nici acel ceva mic pe care
trebuie să-l întreacă, odată ce el însuși este cu ade-
vărat mare; ceea ce este însă imposibil, odată ce mi-
cime nu există nicăieri. — Adevărat. — Însă mărimea
însăși nu este mai mare în raport cu altceva decît
micimea însăși, după cum nici micimea nu este mai
mică față de altceva decît mărimea în sine. — Desigur
că nu. — Prin urmare, nici celelalte nu sînt mai mari
ca Unul, nici mai mici, ele neavînd nici mărime și
d nici micime, iar acestea două din urmă nu au față de
Unu puterea de a-l întrece și de a fi întrecute, ci o au
numai una față de alta; tot astfel, Unu nu va fi mai
mare față de acestea două sau față de celelalte și nu
va fi nici mai mic, întrucît nu are nici mărime, nici
micime. — Așa stau lucrurile, este evident. — Prin
urmare, dacă Unu nu este față de celelalte nici mai
mare și nici mai mic, oare el însuși nu este ursit să
nu le întreacă pe acelea și să nu fie nici întrecut de
ele? — Este ursit. — Prin urmare, este ursit și se im-
pune ca acela care nu întrece și nu se lasă întrecut să
fie tot atît, iar fiind tot atît el va fi egal. — Cum alt-
e fel? — Dar atunci și Unu în sine va avea față de sine
aceeași raportare; neavînd înăuntrul lui însuși nici
mărime și nici micime, nu se va întrece pe sine însuși
după cum nu se va lăsa nici întrecut de sine însuși dar,
fiind tot atîta cît el însuși, va fi egal sieși. — De bună
seamă. — Ca atare, Unu va fi egal atît cu sine cît și cu
celelalte. — Este evident. — Dar totodată, el însuși
fiind în sine însuși, va fi și din afară cuprins în ju-
151 a rul său însuși; și, cuprinzîndu-se din afară, va fi mai
mare iar ca fiind cuprins va fi mai mic și astfel Unu

ar fi să fie mai mare și mai mic decît el însuși. — Ar fi, desigur! — În acest caz, nu este necesar ca nici un lucru să nu se afle nici în afara Unului și nici în afara celorlalte? — Cum altfel? — Însă cel ce pururea ființează trebuie să și fie într-un loc oarecare. — Da. — Dar cel ce se află într-un lucru, nu va fi tocmai într-un lucru mai mare, el însuși fiind mai mic? Fiindcă în alt chip nu s-ar putea ca un lucru să fie într-un altul. — Desigur că nu. — Însă nimic nu există în separație de celelalte și de Unu; drept care, dacă se cere ca și acestea din urmă să fie în ceva, oare nu este necesar din capul locului ca ele să fie în altele — adică celelalte să fie în Unu, iar Unu în celelalte — sau, dacă nu, să nu fie nicăieri? — Este limpede. — b
Ca atare, întrucît Unul ființează în celelalte, acestea din urmă vor fi mai mari ca Unul, cuprinzîndu-l pe acesta, iar Unu va fi mai mic decît celelalte, ca fiind cuprins; pe de altă parte, întrucît celelalte sînt în Unu, Unul va fi mai mare decît celelalte, pe același temei, iar celelalte vor fi mai mici față de Unu. — Așa s-ar părea. — Prin urmare, Unu este deopotrivă egal, mai mare și mai mic, atît față de sine cît și față de celelalte. — Este limpede. — Mai departe, odată ce este mai mare, mai mic și egal, el va avea tot atîtea unități de măsură, dar va avea încă mai multe și mai puține decît el însuși și celelalte unități de măsură, prin c
urmare și părți. — Cum de nu! — Avînd, prin urmare, tot atîtea, mai multe și mai puține unități de măsură, el însuși va fi și în număr mai mic și mai mare în raport cu sine, dar și în raport cu celelalte; însă tot în aceleași privințe va fi egal cu sine și cu celelalte. — În ce fel? — În raport cu lucrurile față de care este mai mare, va avea, desigur, și unități de măsură mai multe, iar cu cîte unități de măsură mai mult, cu tot atîtea părți mai mult; tot astfel, în raport cu lucrurile față de care este mai mic; și la fel, în raport cu lucrurile cu care este egal. — Așa. — Prin urmare, față de sine însuși fiind mai mare, mai mic și egal, el va cuprinde și un număr de unități de măsură egal, mai mare d
și mai mic, iar fiind în joc unitățile de măsură vor fi în joc și părțile; nu-i așa? — Desigur! — Ca avînd însă un număr de părți egal cu acela cîte are, va fi, cum rezultă, egal cu sine în mulțime; ca avînd mai multe, va fi mai mare în număr, iar ca avînd mai pu-

ține va fi mai mic în număr. — Apare limpede. — În
consecință, nu se va raporta oare Unul în același fel
și la celelalte? Întrucît apare ca mai mare decît ele,
este necesar să fie și mai mare în număr decît ele;
întrucît apare ca mai mic, va avea și număr mai mic;
iar întrucît este egal în mărime, va fi și egal în mul-
c țime cu celelalte. — E necesar. — Și de data aceasta,
cum s-ar părea, Unul va fi egal în număr, dar tot-
odată și mai mare și mai mic în număr, atît față de
sine însuși cît și față de celelalte. — Va fi!
Dar nu participă Unul și la timp?[52] Nu este și nu
devine el deopotrivă mai tînăr și mai vîrstnic decît
însuși el și decît celelalte lucruri, dar totodată nu mai
tînăr și nu mai vîrstnic decît el însuși și decît cele-
lalte, ca fiind părtaș la timp? — În ce fel? — Într-un
fel sau altul îi revine faptul de a fi, întrucît *este* Unu.
— Da. — Dar „a fi“ este oare altceva decît participație
152 a la ființă în timpul de față, după cum „era“ înseamnă
tot participație, dar în trecut, și, tot astfel, „va fi“ îm-
părtășire la ființă în viitor? — Într-adevăr. — Parti-
cipă așadar și la timp, întrucît participă la faptul de
a fi? — De bună seamă. — Prin urmare, [participare]
la timpul care trece? — Da. — Înseamnă deci că de-
vine veșnic mai bătrîn decît el însuși, întrucît merge
înainte în timp. — Este necesar. — Însă ne amintim
— nu-i așa? — că mai vîrstnicul devine mai vîrstnic
și îmbătrînește în raport cu ceea ce devine mai tînăr,
adică întinerește. — Ne amintim. — Prin urmare, în-
trucît Unul devine mai vîrstnic față de sine, el ar fi să
îmbătrînească tocmai ca întinerind față de el însuși?
b — Este necesar. — În felul acesta, întinerește dar
deopotrivă și îmbătrînește față de el însuși. — Da. —
Dar nu este el mai vîrstnic atunci cînd îmbătrînește
tocmai potrivit timpului prezent, timpul situat între
„era“ și „va fi“? Întrucît, călătorind de la „odinioară“ la
„pe urmă“, el nu va sări nicicum peste „acum“. — De-
sigur că nu. — Dar atunci nu contenește el oare să
c îmbătrînească, ieșind în întîmpinarea lui „acum“, ne-
maiîmbătrînind, ci fiind din capul locului mai bătrîn? În-
trucît, mergînd fără contenire înainte el nu se va lăsa
ținut în loc nicicînd de către „acum“. Ceea ce merge
înainte fără contenire se prezintă realmente ca și cum
s-ar prinde de amîndouă, de *acum* și de *apoi*, el dîn-
du-i drumul lui *acum* și lăsîndu-l, pentru a-l apuca

și a-l prinde pe *apoi*, ajungînd astfel la mijloc între cele două, adică între *apoi* și *acum*. — Adevărat. — Dacă însă celui ce devine, oricare ar fi el, îi este sortit să nu treacă peste prezent, ocolindu-l, el va con- d
teni mereu din devenire atunci cînd se află acolo, iar astfel el *este* ceea ce tocmai ar fi să devină. — Apare în chip limpede. — Prin urmare, cînd, devenind mai vîrstnic, Unul vine în întîmpinarea lui *acum*, el a contenit din devenire, iar atunci este mai bătrîn. — De bună seamă. — Prin urmare, tocmai față de acela în raport cu care devenise mai vîrstnic el și este mai vîrstnic; dar astfel el devenise față de sine însuși, nu-i așa? — Da. — Mai vîrstnicul nu este însă mai vîrstnic față de un mai tînăr? — Desigur. — În acest caz, Unul este totodată și mai tînăr în raport cu sine însuși, atunci cînd, mai vîrstnic devenind, el vine în întîmpinarea clipei de față. — Este necesar. — Însă clipa de față îi este veșnic prezentă lui Unu, însoțindu-l pe acesta de-a lungul întregii lui ființări; în-
tr-adevăr, în clipa prezentă, ființează vecinic Unul e
atunci cînd ființează. — Cum să nu! — Prin urmare, Unul ființează pururea și totodată devine mai vîrstnic în raport cu sine, dar și mai tînăr. — S-ar părea. — Însă ființează el însuși sau devine el însuși timp mai îndelungat decît tocmai acela care îi revine, ori tot atîta timp? — Tot atîta timp. — Dar, fie că devine, fie că ființează tot atîta timp, el are una și aceeași vîrstă. — Cum să nu! — Ori, cel avînd aceeași vîrstă nu este nici mai bătrîn, nici mai tînăr. — Așa este, într-adevăr! — Unul, prin urmare, devenind și ființînd tot atîta timp cît el însuși nu este mai tînăr sau mai vîrstnic decît sine și nu devine astfel. — Aș crede că nu. — Dar în privința celorlalte lucruri? — N-am ce spune. — Ai de spus, totuși, că
lucrurile celelalte, adică altele decît Unu, odată ce sînt 153 a
diferite și nu *diferit* de Unu sînt mai multe decît Unu; într-adevăr, dacă ar fi *diferit* ar fi unu, dar fiind tocmai diferite, sînt mai multe decît unu și constituie mulțime. — Constituie, într-adevăr! — Fiind însă mulțime, participă la un mai mare număr decît Unu. — Cum de nu! — Însă ce vom spune? În privință numerică, ce numere sînt pe punctul de a ajunge și deopotrivă au ajuns mai întîi? Cele mai mari, sau cele mai mici? — Cele ce sînt mai mici. — Prin urmare,

tocmai cel cît se poate de mic este primul; iar acesta
b este Unul. Aşa-i? — Da. — Prin urmare, dintre toate cîte au număr, cel dintîi s-a ivit Unul; dar şi celelalte toate au număr, odată ce e vorba despre „celelalte", nu despre „celălalt". — Într-adevăr, au număr. — Aş crede însă că cel dintîi ivit a şi devenit, prinzînd fiinţă, mai întîi, pe cînd celelalte mai tîrziu, cele apărute mai tîrziu fiind mai tinere decît tot ce a prins fiinţă mai întîi; iar astfel, celelalte vor fi mai tinere decît Unu, pe cînd Unul mai vîrstnic decît celelalte lucruri. — Într-adevăr, aşa vor fi.

Mai departe însă: e cu putinţă ca Unul să fi prins fiinţă împotriva propriei sale firi, sau nu e cu pu-
c tinţă? — Nu e cu putinţă. — Însă Unu ni s-a arătat ca avînd părţi şi, fiind vorba despre părţi, ca avînd şi început, şi sfîrşit, şi mijloc. — Da. — Dar înainte de toate oare nu se iveşte începutul — atît începutul Unului însuşi cît şi al tuturor celorlalte — abia după început ivindu-se celelalte toate, pînă la sfîrşit? — Iar atunci? — Iar atunci, vom spune că toate celelalte lucruri sînt părţi ale întregului şi Unului, pe cînd însuşi acel Unu a prins fiinţă ca Unu şi ca întreg deodată cu sfîrşitul. — Aşa vom spune. — Am însă încredinţarea că sfîrşitul se iveşte la urmă de tot iar Unul e prin însăşi firea lui făcut să se ivească şi să prindă
d fiinţă odată cu acela; aşa stînd lucrurile, dacă Unul însuşi nu se poate ivi împotriva firii, atunci el, cel ivit odată cu sfîrşitul, ar fi făcut să se ivească şi să prindă fiinţă la urmă de tot, după celelalte. — Pare evident. — Prin urmare, Unu este mai tînăr decît celelalte lucruri, pe cînd celelalte, decît Unu mai bătrîne. — La fel îmi pare şi mie. — Aşa să fie însă? Dacă avem în vedere începutul, ori vreo anumită altă *parte*, oricare ar fi aceea, dinăuntrul Unului sau al unui alt lucru, de vreme ce ea este *parte* şi nu *părţi*, nu se impune, tot aşa, ca ea să fie una, ca fiind tocmai parte? — Neapărat! — Prin urmare, Unul s-ar ivi şi ar prinde
e fiinţă odată cu prima [parte] ivită, precum şi odată cu a doua ivită şi nu va rămîne în urma nici uneia din rîndul celorlalte ivite, oricare ar fi aceea care vine să se adauge şi aceea la care se adaugă, pînă cînd, străbătîndu-le şi ajungînd la ultima, se naşte el însuşi ca Unu şi întreg, nelăsînd la o parte, în a sa naştere şi venire pe lume, nici mijlocul, nici ce e primul, nici

ce e ultimul, precum nici altceva. — E adevărat! —
Unul, așadar, e de o vîrstă cu toate celelalte lucruri;
ca atare, dacă Unul în sine nu s-a născut împotriva
firii, el nu se va ivi nici înaintea nici în urma celor-
lalte, ci deodată cu ele. Iar astfel, potrivit argumentu- 154 a
lui de față, Unul nu e nici mai bătrîn, nici mai tînăr
decît celelalte, după cum nici celelalte nu sînt mai
bătrîne sau mai tinere decît Unu. Potrivit însă argu-
mentului dinainte, Unul este deopotrivă mai vîrstnic
și mai tînăr, tot așa cum și celelalte stau în același
raport față de dînsul. — De bună seamă.
Iată deci cum se prezintă Unu și cum a prins el
ființă. Ce avem de spus însă, mai departe, în privința
faptului că el devine deopotrivă mai vîrstnic și mai
tînăr decît celelalte lucruri, după cum și celelalte devin
tot astfel față de dînsul, iar pe de altă parte el nu devine
mai vîrstnic, nici mai tînăr? Oare privitor la devenire
lucrurile se petrec la fel ca privitor la ființă, ori în
chip diferit? — Nu știu ce să spun. — Eu însă măcar b
atîta știu a spune: dacă un lucru este mai vîrstnic
decît altul, nu mai e cu putință ca primul să devină
încă și mai bătrîn față de al doilea decît ajunsese de
la bun început, după cum nici lucrul acela mai tînăr
nu are putința să devină încă și mai tînăr; într-ade-
văr, dacă la mărimi inegale vin să se adauge mărimi
egale, fie că în joc e timpul, fie orice alt lucru, între
acestea va dăinui veșnic aceeași diferență pe care o
aveau dintîi. — Cum să nu? Într-adevăr! — Așadar,
existentul n-ar fi să devină nicicînd mai vîrstnic sau
mai tînăr decît un alt lucru existent, dacă cele două di- c
feră întotdeauna ca vîrstă în mod egal; dimpotrivă, pri-
mul lucru este și a fost mai vîrstnic, pe cînd celălalt este
și a fost mai tînăr, dar ele n-au avut o devenire de
acest fel. — Iată adevărul. — Unul care ființează,
așadar, nu devine nici el vreodată mai bătrîn sau mai
tînăr decît celelalte lucruri existente. — Nu devine,
într-adevăr! — Vezi însă dacă acestea din urmă nu
devin mai vîrstnice și mai tinere pe temeiul următor.
— Pe care anume? — Pe temeiul că Unu s-a arătat
a fi mai vîrstnic decît celelalte și, deopotrivă, celelalte
lucruri s-au arătat a fi mai vîrstnice decît Unul. —
Și de aici ce rezultă? — Dacă Unul este mai vîrstnic
față de celelalte, înseamnă că a dăinuit mai mult timp
decît celelalte. — Da. — Și mai gîndește-te la aceasta: d

dacă la timp mai mult și la timp mai puțin adăugăm timp egal, mai multul timp și mai puținul timp vor diferi oare prin același raport, sau printr-un raport mai mic? — Printr-un raport mai mic. — Prin urmare, diferența de vîrstă care exista încă de la bun început între Unu și celelalte lucruri nu va continua să fie aceeași, ci, dimpotrivă, primind un timp egal, diferența de vîrstă va fi proporțional mai mică decît anterior. Sau nu-i adevărat? — Ba da. — Dar cel ce față de un altul diferă în vîrstă cu mai puțin decît
e înainte nu devine oare mai tînăr ca înainte în raport cu aceia față de care fusese mai vîrstnic? — Devine mai tînăr. — Dar dacă el devine mai tînăr, atunci acele alte lucruri nu devin la rîndul lor mai vîrstnice ca înainte, în raport cu Unu? — De bună seamă. — Prin urmare, ceea ce a fost mai tînăr devine mai vîrstnic față de ceea ce a fost dintîi și este totodată mai vîrstnic; însă mai tînărul nu este niciodată mai bătrîn, ci îmbătrînește mereu față de acela mai bătrîn; într-adevăr, cel din urmă tinde a fi tot mai tînăr, pe cînd primul tinde a fi mai vîrstnic. La rîn-
155 a dul său, cel mai vîrstnic devine în același chip mai tînăr față de acel mai tînăr. Mergînd fiecare spre contrariul lor, cei doi și devin contrari: pe de o parte, mai tînărul devine mai vîrstnic în raport cu mai vîrstnicul, pe de altă parte — mai vîrstnicul devine mai tînăr în raport cu mai tînărul; insă *a fi* astfel pînă la capăt nu le stă în putință. Într-adevăr, dacă ar ajunge să fie, nu ar mai deveni, ci de-a dreptul ar fi. În fapt însă, ei doar devin mai vîrstnici între ei și mai tineri între ei; Unu, pe de o parte, devine mai tînăr în ra-
b port cu celelalte lucruri, întrucît s-a arătat ca fiind mai vîrstnic și ca mai întîi născut, pe cînd celelalte lucruri se dovedesc mai bătrîne decît Unu și ca luînd ființă înaintea lui. Potrivit aceluiași temei, celelalte lucruri se raportează și ele în același mod față de Unu, întrucît s-au dovedit mai vîrstnice decît acesta și au prins ființă mai întîi. — Într-adevăr, așa se prezintă lucrurile. — Prin urmare, întrucît nici unul dintre cei doi [contrari] nu devine mai vîrstnic decît celălalt și nici mai tînăr, diferă mereu printr-un același număr, încît Unul nu devine mai vîrstnic sau mai tînăr decît celelalte lucruri, după cum nici celelalte lucruri nu devin astfel în raport cu Unul; iar întrucît,

pe de altă parte, se impune ca acel ce apare mai întîi c
să difere într-o mereu altă proporție de cel ce apare mai tîrziu, iar ultimul să difere în același fel de primul, se impune ca, tot așa, celelalte decît Unu să devină deopotrivă mai bătrîne și mai tinere ca acesta, pe cînd acesta din urmă, Unul, să devină tot așa, [mai bătrîn și mai tînăr], față de celelalte lucruri. Așa este? — De bună seamă. — Potrivit tuturor acestor considerente, Unul însuși, atît în raport cu sine cît și cu celelalte lucruri, *este* și totodată *devine* mai vîrstnic și mai tînăr, însă totodată nu este și nu devine nici mai vîrstnic, nici mai tînăr în raport cu sine și cu celelalte. — Așa este, întru totul!

Întrucît însă Unu participă la timp și la concomitenta îmbătrînire și întinerire, nu este oare necesar d
să participe și la *odinioară*, la *mai tîrziu* și la *acum*, odată ce ia parte la timp? — Este necesar. — Așadar, Unu a fost, el este și va fi, el a devenit, devine și va deveni. — Desigur. — Tot așa, de la dînsul vine și îi revine ceva ce era, este și va fi. — Fără îndoială. — Există, așadar, și cunoaștere, și părere, și simțire a lui; noi înșine chiar, în clipa de față, ne preocupăm de el și căutăm toate acestea. — Precum spui. — Are deci nume și înțeles, poate fi rostit și înțeles; iar tot ce e
revine celorlalte lucruri este valabil și pentru Unu. — Așa e cum spui, nici vorbă!

Să mai spunem cum stau lucrurile și într-un al treilea fel[53]. Dacă Unu este așa cum l-am desfășurat, fiind deopotrivă unu și plural și nefiind nici unu nici plural, și este totodată părtaș la timp, oare nu este necesar ca el să participe la ființă — întrucît *este* Unu — și totodată să nu participe la ființă — întrucît *nu este*? — E necesar. — Dar oare, cînd el participă, să fie cu putință, tocmai atunci, să nu participe? Sau cînd nu participă, tocmai atunci, el să participe? — Nu e cu putință! — Este, așadar, un timp în care participă, și mai este un alt timp, în care nu participă? Fiindcă numai în chipul acesta va putea să participe și totodată să nu participe la un același. — Întocmai. — Prin urmare, nu există și un timp cînd 156 a
prinde să ia parte la ființă, cum și un timp cînd se îndepărtează de la ea? Altminteri, cum i-ar sta în putință cînd să aibă parte, cînd să nu aibă parte de un

același, dacă nu admitem că prinde cîndva să aibă parte — și contenește cîndva să aibă parte? — Nicicum altfel. — Dar a fi părtaș la ființă nu înseamnă, după tine, tocmai a lua ființă? — Desigur! — Dar a te îndepărta de ființă nu înseamnă desființare și
b pieire? — Firește! — S-ar părea, prin urmare, că Unu, luînd ființă și desființîndu-se, se naște și piere. — Fără doar și poate! — Fiind el însă Unu și plural, născut și pieritor, oare atunci cînd prinde ființă ca Unu el nu piere, desființat, ca plural, iar cînd devine plural nu piere el ca Unu? — De bună seamă. — Dar întrucît devine Unu și plural, nu este deopotrivă necesar să se despartă de sine și să se adune la sine? — Cît se poate de necesar. — Dar cînd devine neasemenea și asemenea, nu este necesar să iasă din asemănare și să intre în asemănare? — Ba da. — Iar cînd devine mai mare și mai mic și egal, oare nu urmează a crește, a scădea și a ajunge egal? — Tot așa. —
c Dar atunci cînd, mișcîndu-se, se oprește și cînd, stătător, se pune în mișcare, schimbarea lui cere, negreșit, ca el să nu fie în nici un timp. — Cum? — În repaus mai întîi și apoi mișcîndu-se, sau mai întîi mișcîndu-se iar apoi oprindu-se, — el trece prin stări ce n-ar putea fi încercate în absența schimbării. — Firește. — Nu încape însă timp în care un lucru poate deodată să fie și nemișcător și nestătător. — Nu, fără îndoială! — Dar nici să se schimbe fără a suferi schimbare nu e cu putință. — Fiindcă deloc nu-i probabil. — Dar atunci cînd, în ce timp, se schimbă? Întrucît nici ca nemișcător și nici ca în mișcare aflat el nu se
d schimbă, după cum nici ca aflat în timp. — Desigur că nu. — Să existe atunci lucrul acesta straniu în care s-ar găsi tot ce se schimbă, cînd se schimbă? — Care lucru și de ce fel? — E vorba de acel *Deodată*. Într-adevăr, *Deodată* pare să însemne ceva de ordinul unei schimbări într-o direcție sau alta. Din nemișcarea încă nemișcată nu se produce mișcare, cum nici din mișcarea încă mișcătoare; dar acest *Deodată*, această stranie natură la mijloc între mișcare și re-
e paus și aflată în afară de timp este lucrul către care și de la care se schimbă atît mișcătorul, cel ce se îndreaptă către repaus, cît și nemișcătorul, care spre mișcare se îndreaptă. — Se prea poate. — Dar și Unul, întrucît stă în repaus și deopotrivă se găsește

în mișcare, se va schimba în ambele direcții — fiindcă numai astfel împlinește amîndouă aceste rosturi — iar schimbîndu-se el se schimbă deodată; ori, atunci cînd se schimbă, el nu se poate găsi în vreun timp și ca atare nu va fi în mișcare și nu va fi nemișcător. — Într-adevăr. — Nu la fel se petrec însă lucrurile și în cazul celorlalte schimbări? Cînd se schimbă de la ființă la pieire sau de la neființă la apariție, [Unu] 157 a
se află între anumite mișcări și repausuri, încît nu se poate spune nici că este și nici că nu este în clipa aceea, nici că se naște, nici că piere. — Așa s-ar părea. — Pe același temei însă, atunci cînd se îndreaptă dinspre Unu către pluralitate și dinspre pluralitate către Unu, nu este nici Unu, nici plural, nu se desparte de sine și nu se reunește în sine. Tot astfel, preschimbîndu-se din felul său de a fi asemenea în acel de a fi neasemenea, sau din neasemenea în asemenea, el nu este totuși asemenea, nici neasemenea, nu intră în asemănare și nu iese din asemănare; preschimbîn- b
du-se din mic în mare și în egal și îndreptîndu-se către contrarii, el nu va fi nici mic, nici mare, nici egal, nu va fi nici în creștere dar nici în descreștere, cum nici pe cale de a fi tot atît. — S-ar părea că așa stau lucrurile. — Prin urmare, dacă este, Unu primește toate aceste însușiri. — Negreșit![54]

Nu vom avea însă de cercetat și însușirile pe care le primesc celelalte lucruri, dacă *este Unu?*[55] — Vom avea de cercetat. — Să spunem atunci, dacă este Unu, ce însușiri trebuie să aibă celelalte lucruri, în afara Unului? — Să spunem. — Dacă, așadar, există și altceva decît Unu, celelalte lucruri nu sînt Unul; întrucît, în caz contrar, ele nu ar fi altele decît Unu. — Întocmai. — Însă celelalte lucruri nu sînt nici întru c
totul lipsite de Unu, ci îi sînt părtașe, într-un oarecare fel. — În ce fel, totuși? — În felul acesta: celelalte lucruri sînt altele decît Unu ca avînd părți; dacă ele nu ar avea părți, ar fi cu desăvîrșire Unu. — Întocmai. — Însă noi afirmăm privitor la părți că ele țin de acela care este întreg. — Aceasta afirmăm. — Dar întregul trebuie să fie un Unu alcătuit din mai mulți, iar părțile vor fi părți ale acestui Unu; într-adevăr, fiecare dintre părți trebuie să fie nu parte din mai mulți, ci din întreg. — Cum așa? — Dacă un lucru

d ar fi parte din mai mulți ca găsindu-se în aceștia, va fi și parte din chiar el însuși, ceea ce este cu neputință, și va fi totodată parte din fiecare alt lucru, luat unul cîte unul, odată ce este și parte din toate. Într-adevăr, dacă nu este parte din unul anumit, va putea aparține numai celorlalte, în afară doar de acela dintîi, dar astfel nu va fi parte dintr-un unu, oricare ar fi acesta, și nefiind parte din fiecare nu va fi parte a nici unuia din rîndul pluralității. Dacă însă nu este parte a nimănuia din rîndul tuturor acestora, nu poate fi nimic — nici parte, nici altceva — din totalitatea lor. — Este evident, realmente! — Prin urmare, partea nu este nici parte din pluralitate, nici din totalitatea lucrurilor, ci parte a unei unice idei și a unui unic lucru
e pe care îl numim întreg, închegat din toate ca un unu desăvîrșit; iată, așadar, a cui parte va fi partea. — Așa este, fără discuție! — Prin urmare, dacă celelalte lucruri cuprind părți, vor avea participație deopotrivă la întreg și la Unu. — De bună seamă. — Prin urmare, celelalte decît Unu trebuie să fie un întreg unic și desăvîrșit, alcătuit din părți. — Neapărat. — Același argument intră în joc însă și pentru fiecare dintre părți[56]; într-adevăr, este necesar ca și ea să
158 a participe la Unu. Dacă fiecare dintre ele este o parte, „fiecare" înseamnă, negreșit, a fi un unu deosebit de celelalte lucruri și ființînd în sine însuși, odată ce va fi „fiecare". — Întocmai. — Însă, de vreme ce participă la Unu, este în chip limpede altceva decît Unu; fiindcă astfel, lucrul n-ar participa, ci ar fi Unu el însuși. Dar nimic nu are putința să fie însuși Unu, afară doar de el însuși. — Nu are putința. — În schimb, participarea la Unu se impune atît întregului cît și părții. Întregul, într-adevăr, va fi unu, părțile acestuia din urmă fiind tocmai părțile sale; totodată însă,
b fiecare parte va fi un unu, ca parte dintr-un întreg. — Așa. — Prin urmare, părtașii la Unu vor participa la acesta ca fiind diferiți de acesta? — Cum de nu! — Dar lucrurile diferite de Unu vor fi, desigur, o pluralitate; într-adevăr, dacă celelalte lucruri în raport cu Unu nu sînt nici Unu nici mai multe ca Unu, ele nu sînt nimic. — Nimic, firește!

Dar, întrucît părtașii la partea care este Unu și la întregul care este Unu sînt efectiv mai mulți decît Unu, oare nu se impune ca înseși acele lucruri care

participă la Unu să fie nemărginite în mulțime? — Cum așa? — Iată cum întrezărim aceasta. În chiar clipa cînd prind să ia parte la Unu, lucrurile încă nu sînt Unu și nu sînt deja părtașe la Unu, nu-i așa? — Este limpede! — Prin urmare, ele sînt mulțimi, în
sînul cărora Unul nu e de găsit? — Mulțimi, desigur! c
— Dar dacă am urmări ca din lucruri de felul acesta să desprindem cu gîndul, pe cît ne stă în puteri, părticica cea mai neînsemnată, nu este oare necesar ca și acel lucru desprins, întrucît nu participă la Unu, să fie el însuși o mulțime și să nu fie unu? — Este necesar. — Prin urmare, examinînd stăruitor în același fel această natură însăși, diferită de aceea a formei în sine, vom întrezări de fiecare dată, în atîta din ea cît ne cade sub ochi, o mulțime nemărginită? — Fără doar și poate!

Dar fiindcă fiecare parte, în unicitatea ei, s-a con- d
stituit tocmai în calitate de parte, ea se delimitează — are limită — atît față de celelalte părți cît și față de întreg, după cum și întregul este delimitat — are limită — față de părți. — Fără discuție! — Urmează atunci, cum s-ar părea, că celelalte lucruri, altele decît Unu, întrucît se împărtășesc atît de la Unu cît și de la ele însele, ajung să dea naștere înăuntrul lor unei diferențe care instituie între ele o reciprocă delimitație; propria lor natură, în ea însăși, le aduce însă nelimitare. — Este evident. — Drept care, altele decît Unul, atît ca întreguri cît și ca părți, nu au limitație și sînt deopotrivă părtașe la limitație. — De bună seamă!

Dar nu sînt ele asemenea și neasemenea, ele între e
ele și fiecare față de sine? — În ce fel? — Întrucît prin propria lor natură sînt toate fără limitație, ele primesc, tocmai prin aceasta, o aceeași însușire. — Desigur. — Tot așa însă, ca părtașe toate la limită vor primi și prin aceasta aceeași însușire. — Cum de nu! — Dar fiindcă sînt deopotrivă limitate și primitoare de nelimitație, ele capătă astfel însușiri contrare, — Da. — Contrariile sînt însă tot ce poate fi mai nease-
menea. — Fără discuție. — Urmează atunci că, potri- 159 a
vit fiecăreia dintre însușiri luată în parte, ele vor fi asemenea cu sine și asemenea între ele, dar potrivit ambelor însușiri vor fi în două privințe cît se poate de contrare și de neasemenea. — Tot ce se poate. — Iar

în felul acesta vor fi atît identice cît și diferite între ele, atît mișcătoare cît și nemișcate, și nu va mai fi
b greu să găsim că celelalte lucruri, altele decît Unu, primesc toate însușirile contrare, odată ce s-a vădit limpede că le-au primit pe acestea de mai sus. — Întocmai cum spui[57].

Să lăsăm acum la o parte aceste constatări, ca fiind evidente, și să cercetăm din nou: dacă *este* Unul, oare celelalte lucruri, altele decît Unu, nu se prezintă și într-un alt chip, sau se prezintă numai în chipul în care am văzut?[58]. — Să cercetăm, de bună seamă! — Să spunem, așadar, dintru început: dacă Unu este, ce va trebui să rezulte pentru celelalte lucruri, altele decît Unu? — Să spunem, desigur! — Oare Unu nu este separat de celelalte și celelalte nu sînt separate de Unu?[59] — Și ce rezultă? — Că, pe lîngă acestea, mai există un diferit, un altul în raport cu Unu, pe de o parte, în raport cu celelalte lucruri, pe de altă parte; iar aceasta, întrucît atunci cînd rostim Unul și
c celelalte lucruri rostim totul. — Totul, într-adevăr. — Ca atare, nu mai există un lucru diferit de acestea, care să cuprindă în el însuși atît pe Unu cît și pe celelalte. — Sigur că nu! — Ca atare, Unu și celelalte lucruri nu sînt niciodată într-un același lucru. — S-ar părea că nu. — Să fie, prin urmare, separate? — Da. — Însă despre cel aievea Unu noi afirmăm și că el nu are părți. — Cum ar putea să aibă? — Prin urmare, Unul nu va fi de găsit înăuntrul celorlalte lucruri, nici dacă este luat în întregime, nici dacă avem în vedere părți ale sale, dacă dăinuie în separație de celelalte și nici părți nu are. — Cum altfel? —
d Prin urmare, celelalte lucruri nu vor participa în nici un fel la Unu, ele neparticipînd la vreo anume parte sau la întreg. — Așa se pare. — În acest caz, celelalte lucruri nu sînt în nici un chip Unul, în ele nu avem nici un fel de Unu. — Nu avem, într-adevăr! — Prin urmare, celelalte lucruri nu sînt nici pluralitate; într-adevăr, dacă ar fi pluralitate, fiecare dintre ele ar fi un unu, ca parte a unui întreg; dar în fapt, celelalte lucruri, altele decît Unu, nu sînt nici Unu, nici pluralitate, nici întreg, nici părți, dat fiind că ele nu participă la Unu în nici un fel. — Întocmai. — Prin urmare, celelalte lucruri nu sînt, ele însele,

nici doi, nici trei, după cum nici înăuntrul lor nu conțin pe doi și pe trei, fiindcă sînt lipsite întru totul de Unu. — Așa. e

Prin urmare, celelalte nu sînt nici asemenea, nici neasemenea cu Unu, nu sînt astfel nici în ele însele și nu conțin înăuntrul lor asemănare și neasemănare; într-adevăr, dacă ele însele ar fi asemenea și neasemenea, sau dacă ar avea înăuntrul lor asemănare sau neasemănare, atunci ele, altele decît Unu, ar avea înăuntrul lor două forme opuse între ele. — Este evident. — Însă cele ce nu sînt părtașe la Unu n-au cum să participe nici la Doi. — N-au cum. — Prin urmare, celelalte nu sînt nici asemenea, nici neasemenea, nici amîndouă. Într-adevăr, dacă ar fi asemenea sau ar fi 160 a
neasemenea ele ar participa la una dintre aceste două forme, iar dacă ar fi și una și alta ar participa la ambele forme contrare; s-a arătat însă că aceasta este cu neputință. — Adevărat.

Prin urmare, nu sînt nici identice, nici diferite, nu sînt nici în mișcare, nici în repaus, nu sînt nici în apariție, nici în dispariție, nu sînt nici mai mari, nici mai mici, nici egale; tot așa, nu au vreo altă însușire de acest gen; într-adevăr, dacă vreo astfel de însușire ar reveni celorlalte lucruri, ele ar participa și la Unu, la doi, la trei, la par și la impar, la care am văzut însă că n-au cum să participe, fiind întru totul în lipsă de Unu. — E adevărul adevărat[60]. — Ca atare, b
dacă Unu este, atunci Unu este orice, dar totodată nu este nimic, [nici măcar nu este Unu], atît în raport cu sine însuși cît și cu celelalte lucruri, altele decît el[61]. — Așa este, cu desăvîrșire!

Prea bine; dar dacă Unu nu este, nu trebuie să cercetăm în continuare ce trebuie să urmeze de aici?[62] — Trebuie cercetat, într-adevăr. — Dar în ce constă însăși această ipoteză, „dacă Unul nu este"; se deosebește ea de ipoteza „dacă non-Unul nu este"? — Se deosebește, desigur. — Se deosebește numai, sau spusa c
„Dacă non-Unu nu este" este cu totul opusă spusei „Dacă Unu nu este"? — Cu totul opusă. — Dar dacă un ins ar spune: „Dacă mărime nu este" sau „Dacă micime nu este", sau altceva de acest gen, oare el n-ar da de înțeles că de fiecare dată „nu este" privește un diferit? — De bună seamă. — Prin urmare, și de data aceasta, atunci cînd insul spune „Dacă Unul nu este".

el dă de înțeles că „nu este“ privește ceva diferit de celelalte lucruri, iar noi știm ce se are în vedere, nu? — Știm. — În primul rînd, așadar, se are în vedere ceva ce poate fi înțeles, iar apoi ceva diferit de celelalte lucruri, atunci cînd se spune „Unu“, adăugîndu-se la acesta fie „este“, fie „nu este“; într-adevăr, cu nimic nu rămîne mai puțin cunoscut lucrul despre care se spune că nu este, ca și faptul că acest lucru
d este diferit în raport cu celelalte; nu-i așa? — Fără doar și poate[63].

Iată, așadar, ce e de spus dintru început privitor la ceea ce trebuie să aibă loc, dacă Unu nu este. Întîi și întîi, că îi va reveni neapărat, după cum se pare, existența unei științe a acestuia, întrucît în caz contrar nici nu se va ști ce are un ins în vedere atunci cînd spune: „Dacă Unu nu este“[64]. — Într-adevăr. — Prin urmare, și că celelalte lucruri sînt diferite de Unu, întrucît, în caz contrar, nici despre acesta din urmă nu se va putea spune că diferă de celelalte lucruri, nu? — Negreșit. — Prin urmare, pe lîngă cunoaștere, îi este proprie [Unului] și diferența. Într-ade-
e văr, atunci cînd se spune că Unu este diferit de celelalte lucruri nu avem în vedere diferența altor lucruri, ci tocmai diferența lui. — Este evident. — Tot astfel, Unu care nu este are parte de „acela“, „ceva“, „acesta“, „acestuia“, „acestora“ și toate de acest gen; într-adevăr, nu s-ar putea rosti nici Unul, nici lucrurile diferite de Unu, și, tot așa, Unului n-ar putea să-i revină nimic și nimic n-ar fi al aceluia, dacă nu i-ar fi dat Unului să participe la „ceva“ și la toate celelalte. — Exact. — Ce-i drept, nu-i stă în putință Unului să existe, odată ce el nu este, dar nimic nu-l
161 a împiedică să participe la mai multe — dimpotrivă, este chiar necesar să participe! — odată ce tocmai acel Unu iar nu un altul nu este. Dacă însă nu vom avea nici „Unu“, nici „acela“, ci este vorba despre altceva, atunci nu se mai poate rosti nimic; dacă însă tocmai Unul acela iar nu un altul este pus ca nefiind, este necesar ca să aibă parte de „acela“, ca și de multe alte lucruri. — De bună seamă![65]

Ca atare, îi revine și neasemănare în raport cu celelalte; într-adevăr, celelalte lucruri, altele decît Unu, sînt diferite și deci vor fi de diferite feluri, vor fi felurite. — Da. — Însă cele felurite nu sînt de mereu

alte feluri? — Cum să nu! — Dar fiind de mereu alte feluri nu sînt și neasemenea? — Desigur, neasemenea. d
— Prin urmare, întrucît sînt neasemenea lui Unu, este evident că cele neasemenea sînt neasemenea prin Neasemănător. — Este evident. — Dar și Unului îi va reveni neasemănarea în raport cu care celelalte lucruri sînt neasemenea față de el. — S-ar putea. — Dacă însă îi revine neasemănarea cu celelalte lucruri, nu este oare necesar să-i revină asemănare cu sine însuși? — Cum? — Dacă îi revine Unului neasemănare cu Unu, desigur că nu va fi vorba despre lucrul de un fel cu Unu și astfel ipoteza nu va purta asupra lui Unu, ci asupra altuia decît Unul. — De bună seamă. — Ceea ce însă nu este îngăduit. — Firește că nu. — Se impu- c
ne, așadar, ca Unului să-i revină asemănare cu sine însuși. — Se impune.

Tot astfel, nu este nici egal cu celelalte lucruri; într-adevăr, dacă ar fi egal el ar fi din capul locului și asemenea cu ele, potrivit egalității. Dar, dacă Unul nu este, aceste două sînt cu neputință. — Cu neputință. — Însă [Unu] nefiind egal cu celelalte lucruri, nu este oare necesar ca și celelalte lucruri să nu fie egale cu acela? — Este necesar. — Cele ce nu sînt egale oare nu sînt inegale? — Da. — Dar inegalele nu sînt inegale prin Inegal? — Cum să nu! — Unu participă deci și la inegalitatea față de care celelalte sînt inegale cu d
dînsul? — Participă. — Însă marele și micul țin deopotrivă de inegalitate. — Așa este. — Îi revine, așadar, unui astfel Unu mărime și micime? — Se prea poate. — Însă marele și micul sînt tot ce poate fi mai depărtat unul de altul. — Negreșit. — Prin urmare, între ei se interpune mereu un lucru. — Se interpune. — Mi-ai putea spune ce altceva s-ar interpune între ele, în afară de egalitate? — Nimic altceva decît ea. — Prin urmare, lucrului căruia îi revine mărime și micime îi revine și egalitate, așezată între acestea două. — Este limpede. — Ca atare, Unului e
care nu este îi revine, se pare, și egalitate și mărime și micime. — S-ar părea.

Dar el însuși trebuie să participe într-un fel sau altul pînă și la ființă[66]. — În ce fel însă? — El însuși trebuie să fie așa cum afirmăm; întrucît, dacă nu se prezintă astfel nu am rosti adevărul atunci cînd spunem că Unu nu este; dacă rostim însă adevărul, este

limpede că rostim ceea ce este și are ființă[67]. Sau nu-i
așa? — Ba așa este, desigur! — Întrucît însă noi sus-
ținem adevărul rostirii noastre, este necesar să sus-
162 a ținem și că rostim ceea ce este și are ființă. — Este
necesar. — Prin urmare, s-ar părea că și Unul inexis-
tent este; într-adevăr, dacă, inexistent, el nu ar fi, ci
s-ar îndepărta într-un fel sau altul de la faptul de a
fi, îndreptîndu-se astfel către a nu fi, el va fi de-a
dreptul existent. — Fără discuție, așa este! — Prin
urmare, dacă urmează să nu fie, el însuși trebuie să
se lege de inexistență prin faptul de a fi inexistent, la
fel cum și existentul are însușirea de a nu fi inexis-
tentul, pentru ca la rîndul său să fie cu desăvîrșire;
într-adevăr, numai în acest fel existentul va ființa în
b cel mai înalt grad, iar inexistentul nu va ființa, exis-
tentul participînd la ființarea faptului de a fi exis-
tent, și la neființarea faptului de a fi inexistent, dacă
este să ființeze cu desăvîrșire, iar inexistentul parti-
cipînd la neființarea faptului de a nu fi inexistent și
la ființarea faptului de a fi inexistent, dacă este ca și
inexistentul, la rîndul său, să nu fie, tot în chip de-
săvîrșit[68]. — E adevărul adevărat — Prin urmare, în-
trucît revine deopotrivă existentului să participe la a
nu fi iar inexistentului la a fi, și Unul, la rîndul său,
în măsura în care nu este, participă cu necesitate la
a fi, spre a nu fi. — Cu necesitate. — Așadar, Unul
apare ca avînd și ființă, dacă nu este. — Apare. — Dar
și neființă, cum rezultă, dacă el nu este. — Desigur.
Să fie cu putință, așadar, ca acela ce se prezintă
într-un fel anume să nu se prezinte în acel fel, ne-
schimbîndu-se din însăși această stare? — Nu e cu
c putință. — Prin urmare, tot ce se prezintă și deopo-
trivă nu se prezintă într-un anumit fel arată și în-
seamnă schimbare. — Desigur. — Schimbarea însă
arată și semnifică mișcare; sau ce altceva să spunem?
— Mișcare. — Prin urmare, Unul se arăta ca fiind și
deopotrivă nefiind? — Da. — Așadar, se arată ca fiind
și nefiind într-un fel anume. — S-ar părea. — Dar
Unul care nu este s-a vădit și ca fiind în mișcare,
întrucît se bucură și de schimbare de la ființă la ne-
ființă. — Se prea poate. — Pe de altă parte însă, în-
trucît nu este de aflat nicăieri printre cele existente,
el nefiind odată ce nu este, Unu nu poate nici să
d meargă dintr-un loc în altul. — Cum să poată? — Prin

urmare, nu se va mişca prin schimbare a locului. — Nu, într-adevăr !— Dar nu se poate nici roti jur împrejur de sine în acelaşi loc; cu identicul, într-adevăr, nu are nicăieri atingere. Identicul are parte de fiinţă; în schimb, Unul inexistent nu poate fi în rîndul celor ce există. — Aşa este, nu poate fi! — Prin urmare, Unul inexistent nu se va putea roti în acela în care el însuşi nu este. — Într-adevăr, n-ar putea. — Tot aşa însă, Unu nu se preface în altul decît el, fie că e vorba de Unul existent, fie de cel inexistent; întrucît, în cazul acesta cuvîntul n-ar mai purta asupra lui Unu, odată ce el s-a prefăcut în altul decît el însuşi, cuvîntul ar purta asupra unui oarecare altul. — Întocmai. — Dar dacă nici nu se preface în altul şi nici nu se roteşte în sine însuşi şi nici nu colindă din loc în loc,
cum ar mai putea el în genere să posede mişcare? — e
Într-adevăr, cum? — Dar nemişcătorul dăinuie în chip necesar în repaus, iar ceea ce dăinuie în repaus este stătător. — În chip necesar. — Prin urmare, Unul, cum s-ar părea, este stătător şi se mişcă, el nefiind. — S-ar părea. — Pe de altă parte însă, dacă se mişcă, va fi cît se poate de necesar să se şi prefacă în-
tr-un altul; într-adevăr, în măsura în care un lucru 163 a
se mişcă, în aceeaşi măsură nu mai este la fel cum a fost, ci este unul diferit. — Întocmai. — Unu, aşadar, este mişcător şi se preface în altul. — Da. — Şi totuşi, nemişcîndu-se nicicum, nu se preface nicicum. — Nu, nicicum. — Prin urmare, în măsura în care Unul ce nu este se mişcă, el se şi preface în altul; iar în măsura în care nu se mişcă, nu se preface. — Într-adevăr. — Prin urmare, Unul ce nu este se preface în altul şi deopotrivă nu se preface în altul. — Este limpede. — Însă cel ce se preface în altul nu va trebui să se nască diferit de cel dintîi, să piară din starea lui dinainte? Iar cel ce nu se preface în altul, să
nu se nască şi să nu piară? — Va trebui. — Urmează b
că şi Unul ce nu este se naşte şi piere ca prefăcîndu-se în altul şi totodată nu se naşte şi nu piere, ca neprefăcîndu-se în altul; iar astfel, Unu care nu este se naşte şi totodată piere şi deopotrivă nici nu se naşte nici nu piere. — Negreşit[69].

Încă o dată, să mergem către început spre a vedea din nou dacă ni se arată limpede aceleaşi lucruri ca în

momentul de față, sau alte lucruri. — Așa să facem,
c neapărat! — Prin urmare, dacă Unu nu este, să spunem ce trebuie să urmeze în privința lui însuși?[70] — Da. — Cînd spunem „nu este", înseamnă acest lucru altceva decît absența ființei aceluia despre care afirmăm că nu este? — Nimic altceva. — Dar cînd spunem că un lucru oarecare nu este, spunem că într-un anume fel el nu este și într-un anume fel el este? Sau acest „nu este" rostit de noi înseamnă pur și simplu că cel ce nu este efectiv nu este în vreun fel sau undeva și că nu participă în nici un fel la ființă? — Înseamnă pur și simplu, în toate privințele, desigur! — Prin urmare, inexistentul nu va putea să fie sau
d să participe în vreun alt fel oarecare la ființă. — Desigur că nu. — Dar nașterea și pieirea înseamnă altceva decît a avea parte de ființă sau a pierde ființa? — Nimic altceva. — Dar celui ce nu-i este dat să aibă parte de nimic din aceasta nu-i este dat nici s-o primească, nici s-o piardă. — Cum ar putea? — În consecință, Unului inexistent în toate privințele nu-i este dat în vreun fel să se bucure de ființă, să se înstrăineze de ea sau să ia parte la dînsa. — Pesemne. — Prin urmare, Unul care nu este nu piere și nu răsare, întrucît nu participă în nici un fel la ființă. — Este
e limpede că nu. — Nici nu se preface în altul, prin urmare, în vreun fel; într-adevăr, dacă ar suferi prefacere ar și răsări și dispărea. — Într-adevăr. — Dar dacă nu se preface într-un altul, nu este necesar ca nici să nu fie în mișcare? — E necesar. — Vom spune însă că nici în repaus nu stă cel ce nicăierea nu este; întrucît tot ce e stătător trebuie să se afle mereu într-un același lucru. — Într-un același; altfel cum? — Iar astfel vom avea de spus din nou că inexistentul nu-i nici stătător, nici mișcător. — Într-adevăr, nu-i. — La drept vorbind, nu-i revine nimic din rîndul celor ce au ființă; întrucît, dacă ar fi participant la ceva
164 a ce este ar participa și la ființă. — Este limpede. — Prin urmare, nu-i revine nici mărime, nici micime, nici egalitate. — Nu, desigur. — Dar nici asemănare, nici diferență, față de sine sau față de celelalte lucruri. — Evident că nu. — Mai departe însă: îi pot oare reveni celelalte lucruri, într-un fel sau altul, dacă nimic nu trebuie să-i revină? — Nu-i pot reveni. — Prin urmare, celelalte lucruri nu sînt nici asemenea

și nici neasemenea, nici identice și nici diferite în raport cu dînsul. — Nu sînt, într-adevăr. — Dar în ceea ce îi privește pe „al său“, „aceluia“, „ceva“, „acesta“, „al acestuia“, „acestui“, „al altuia“, „altui“, „odată“, „apoi“ și
„acum“, sau în ceea ce privește cunoaștere ori părere b
ori simțire ori înțeles ori nume, precum și orice altceva din rîndul realităților —, vor putea toate acestea să poarte asupra inexistentului? — Nu vor putea. — Ca atare, Unul inexistent nu se prezintă în nici un fel[71]. — Așa se pare, într-adevăr; nu se prezintă în nici un fel.

Încă o dată să mai spunem, dacă Unu nu este, ce însușiri trebuie să primească celelalte lucruri[72]. — Să spunem! — Ele însele, aș crede, trebuie să fie altele; întrucît, dacă nu ar fi altele, nici nu s-ar putea vorbi despre alte lucruri. — Întocmai. — Dacă însă în joc sînt altele, atunci acestea din urmă sînt și diferite. Într-adevăr, prin „altul“ și prin „diferit“ nu denumești un același lucru? — Un același lucru, cred eu. — Dar
despre diferit nu spunem că este diferit față de un c
diferit, iar despre altul că este altul în raport cu altul? — Ba da. — Prin urmare, și în privința altelor trebuie spus că dacă ele vor fi altele atunci există un lucru în raport cu care ele vor fi altele. — Neapărat. — Însă care ar fi acel lucru? — Altele în raport cu Unul ele nu pot fi, întrucît Unul nu este. — Nu, într-adevăr. — Prin urmare, ele sînt altele față de alte lucruri, fiindcă altceva nu le mai rămîne, afară doar dacă nu sînt altele față de nimic. — Întocmai. — Prin urmare, celelalte lucruri sînt altele ele între ele, luate ca mulțimi, fiecare în parte; întrucît, considerate ca un unu ele nu pot fi altele, raportate între ele, Unul neexistînd. Dar, după cum s-ar părea, fiecare
îngrămădire pe care o formează [fiecare dintre] ele d
este infinită ca mulțime; dacă un ins ar lua-o pe aparent cea mai mică, ea s-ar preschimba instantaneu, ca în vis, dintr-un părelnic unu într-o pluralitate evidentă, iar din infimă s-ar preschimba în ceva copleșitor de mare, în comparație cu bucățelele în care se poate fărîmița. — E absolut exact. — Celelalte lucruri, așadar, vor fi altele, ele între ele, prin asemenea îngrămădiri compacte, dacă sînt altele cînd Unu nu este. — Fără doar și poate. — Prin urmare, vor fi multiple

îngrămădiri, oricare dintre acestea părînd una, dar
nefiind în realitate una, întrucît Unul nu este? — În-
e tocmai. — Totodată, va părea că acestea au și nu-
măr, întrucît fiecare dintre ele pare a fi, iar împreună
constituie o pluralitate. — De bună seamă. — Tot-
odată, întrucît Unu nu este, nu va fi adevărată nici
aparența că înăuntrul lor s-ar găsi parul și imparul.
— Aparența nu va fi adevărată. — Și mai afirmăm
că înăuntrul lor va părea să se afle efectiv tot ce
poate fi mai mic; dar infimul acesta apare ca plural
și ca mare în raport cu fiecare dintre pluralitățile ce
165 a se prezintă ca mici. — Cum să nu! — Dar fiecare în-
grămădire va părea să fie și egală cu aceste plurali-
tăți oricît de mici; într-adevăr, nu s-ar putea stră-
muta fiindcă, realmente, nu ne-o putem închipui stră-
mutată din mai mare în mai mic, înainte de a ne apare
ca mergînd către mijloc, iar aceasta va fi doar nălu-
cirea egalității. — Cum e și firesc! — Prin urmare,
ne-o închipuim ca avînd și limită față de altă îngră-
mădire, pe cînd ea însăși față de ea însăși nu are nici
început, nici limită, nici mijloc? — În ce fel? — În
felul următor: cînd cineva cuprinde cu gîndul o îngră-
b mădire din rîndul acestora, înaintea începutului îi
apare întotdeauna un alt început, după sfîrșit îi
apare, tot așa, un alt sfîrșit rămas, iar în mijloc chiar
îi apar alte mijlocuri, încă mai la mijloc decît mijlocul
și totodată mai mici, toate acestea întîmplîndu-se
fiindcă nu-l putem lua pe fiecare în parte ca pe un
unu, Unul neexistînd. — E cît se poate de adevărat.
— Drept care, consider că cel ce cuprinde în cuget un
existent oarecare îl vede fărîmițat, împărțit în crîm-
peie, fiindcă întotdeauna, într-un fel sau altul, cu-
prinde un soi de îngrămădire în care Unu nu e de
găsit. — De bună seamă. — Prin urmare, celui ce pri-
c vește din depărtare și are vederea slabă va trebui să-i
apară ca Unu, însă celui ce o privește cu gîndul, din
preajmă și cu agerime, fiecare i se va dezvălui ca o
infinitate plurală, ca lipsită de Unu, de Unul ce nu
este; nu-i așa? — Altfel nici nu s-ar putea, fără dis-
cuție! — Iar astfel, fiecare dintre celelalte lucruri, al-
tele decît Unu, trebuie să apară deopotrivă ca infinite
și ca avînd limită, ca Unu și ca plurale, dacă ele, cele-
lalte decît Unu, sînt, iar Unul nu este. — Așa trebuie
să apară, într-adevăr! — Prin urmare, ele nu vor pă-

rea să fie deopotrivă asemenea și neasemenea? — În ce fel? — Cam în felul celor zugrăvite într-un tablou înșelător; pentru cel ce stă departe de ele, toate se contopesc în unul singur și par identice, iar astfel sînt asemănătoare. — Desigur. — În schimb, cel ce se apropie de ele constată că sînt plurale și diferite, d
iar prin nălucirea diferitului îi apar a fi de genuri felurite și a nu se asemăna. — Întocmai. — Este necesar deci ca aceste îngrămădiri să apară și ca asemănătoare, și ca neasemănătoare, atît fiecare cu sine cît și unele cu altele. — De bună seamă. — Prin urmare, și identice, dar și diferite între ele, și în atingere și separate, și mișcătoare în fel și chip și în nemișcare deplină, și în curs de apariție și pe cale de a pieri, și ca nici una nici alta, și la fel în privința tuturor însușirilor de acest gen, însușiri pe care de-acum înainte le-am putea urmări cu ușurință — toate acestea în ipoteza că Unul nu este, în schimb pluralitatea este[72]. — Cum nu se poate mai adevărat! e

Să ne mai întoarcem o singură oară la început și să spunem ce trebuie să fie celelalte lucruri, altele decît Unu, dacă Unul însuși nu este. — Să spunem, sigur că da! — Prin urmare, celelalte nu vor fi Unu. — Cum să fie? — Dar nici plurale; într-adevăr, în ce e plural se va găsi și Unu. Dimpotrivă, dacă nici o pluralitate nu este un Unu, atunci toate nu sînt nimic, astfel că nici nu vor fi pluralități. — Adevărat — Dar dacă în celelalte nu este de găsit Unul, ele nu vor fi nici plurale nici unu. — Nu, desigur. — Și nici nu vor apare ca unu sau ca plurale. — Cum așa? — 166 a
Întrucît în nici un fel și în nici o situație celelalte lucruri nu au vreo comuniune la cele inexistente și nici un lucru din rîndul celor inexistente nu aderă și nu e de găsit la celelalte lucruri; într-adevăr, inexistentele nu au părți. — Ce-i drept. — Prin urmare, în cazul celorlalte lucruri nu încape nici părere, nici închipuire a inexistentului, iar inexistentul nu este gîndit în legătură cu celelalte lucruri, în nici o situație și în nici un fel. — Într-adevăr. — Prin urmare, dacă Unu nu este, nici un lucru din rîndul celorlalte nu poate fi gîndit, nici ca unu și nici ca plural; fără Unu, este cu neputință să gîndim și plura- b
litatea. — Cu neputință, desigur! — Prin urmare,

dacă Unu nu este, celelalte lucruri nu sînt nici ele, după cum nu sînt nici gîndite ca unu sau ca plurale. — Așa se pare. — Prin urmare, nu sînt nici asemenea, nici neasemenea. — Nu, nu sînt. — Dar nici identice, nici diferite, nici în contact, nici separate; tot astfel, nimic din toate altele cîte s-au dovedit mai sus ca vădindu-se cu privire la celelalte lucruri, nimic din acestea nu există și nu se vădește în cazul celorlalte lucruri, dacă Unul nu este[74]. — Într-adevăr. — Prin
c urmare, dacă am rosti, cu un cuvînt: Dacă Unu nu este, nimic nu este, am avea oare dreptate?[75] — Întru totul, fără discuție![76] — Fie spus atunci aceasta și, deopotrivă, că, după cum se pare, fie că Unul este, fie că nu este, atît el însuși cît și celelalte lucruri, atît față de sine cît și unele față de altele, sînt și nu sînt toate și întru totul, apar și nu apar[77]. — E adevărul adevărat.

NOTE

[1] Ca de atîtea alte ori la Platon, personajele figurează poziţii esenţiale în situaţia gîndirii filosofice, poziţii plasate în regiuni spaţio-temporale distincte. Clazomenai, cetate ioniană, se asociază gîndirii filosofice naturaliste evoluate, angajată în căutarea raţiunii cosmice, prezentă în Tot şi toate; *nous*-ul anaxagoreic creează exigenţa confruntării cu gîndirea eleată. Relegată în timp, poziţia eleată se va dovedi totuşi *actuală;* ea va fi piatra de poticnire pentru teoria formelor, născută în spaţiul ocrotitor al Atenei, spaţiu de mijloc, între limitele orientale şi occidentale ale grecităţii şi astfel spaţiu prin excelenţă al dialogului şi medierilor.

[2] Melite — cartier al Atenei.

[3] Dialogul este, aşadar, ca sărbătoare austeră a gîndirii, replica inedită, în cerc privat, a unei tradiţionale sărbători care avea loc la Atena din patru în patru ani. Marile Panathenee aveau, ca şi Olimpiadele, un caracter panhelenic, la ele venind să asiste „străinii eleni", printre care şi cei din Grecia Mare, precum Parmenide şi Zenon. Pe fundalul imobil al tradiţiei, noutăţile aparţin schimbului de *logoi.*

[4] Cerameikos, cartier *extra muros* al Atenei. Alături de un cimitir al căzuţilor în războaie, meşteşugarii cartierului îşi vedeau de treaba lor, făceau *ceramică.*

[5] „Cînd s-au petrecut acestea?" Pe la mijlocul secolului V, după calculele unor exegeţi. Nu există însă nici o atestare istorică a întîlnirii dintre Socrate şi faimoşii eleaţi, a cărei realitate ar impune o revizuire a datelor, şi aşa nesigure, a unor *curricula vitae.* Evenimentul ar fi deci fabulatoriu, transistoric, plasat *in illo tempore* al speculaţiei.

[6] Realităţile: *ta onta.* În context, *ta onta,* cele ce sînt, s-ar putea echivala şi prin „lucrurile".

[7] După cum se ştie, antinomiile lui Zenon urmăreau, efectiv, să conteste existenţa reală, dincolo de aparenţa sensibilă, a pluralităţii şi mişcării, spre a consolida astfel, printr-o reducere la absurd, excluderea pluralităţii şi instituirea Unului imobil, Unul care aşteaptă la capătul drumului iniţiatic al cunoaşterii, în poemul lui Parmenide.

Argumentele lui Zenon se bazează pe presupunerea difuză a cărei formulare pur logică o va propune Aristotel — a legii necontradicţiei formale. Avem în această lege un cîştig sigur al gîndirii şi totodată o problemă: dacă pluralitate

şi mişcare sînt realităţi efective, cum le putem gîndi fără a sacrifica exigenţele gîndirii logice?

[8] Am tradus peste tot, preluînd soluţiile unei bune părţi dintre traducători, *eidos* prin „formă" (precum şi prin „specie", în contextele în care *eidos* este corelat cu *génos*, „gen"), „idee" fiind corespondentul lui *idea*. Însă atît „formă" cît şi „idee", la Platon, se referă la aceeaşi realitate — imaterială, transsubiectivă, obiectivă — singura chestiune în discuţie fiind dacă aceste realităţi în sine, formele, ar fi separate, ele între ele şi în raport cu lucrurile participante.

[9] Asemănare, neasemănare sînt concepte relaţionale, cum spunem astăzi, iar caracterul unitar şi cel plural al lucrului presupun, de asemenea, relaţionări distincte. Întîmpinarea lui Socrate revine la o reafirmare a legii necontradicţiei, sau, mai precis, a logicităţii stărilor de fapt. În versiunea ei ontologică — referitoare la moduri de a fi şi nu la moduri de a spune — logica va pretinde ca nimic să nu *fie* propriul său contrariu; dar ea nu pretinde ca ceva să nu devină propriul său contrariu. În schimb, logica pretinde ca nici un construct al minţii noastre să nu refere la ceva diferit sau opus de referentul său; dar, şi de această dată, a nu *referi* la ceva diferit de referent şi chiar opus acestuia nu exclude alte moduri de *trimitere* la diferenţe şi opoziţii referenţiale.

[10] De data aceasta, în joc sînt înseşi formele, ideile Rezultatul discuţiei se va dovedi de-a dreptul uluitor. Mirarea nu este numai începutul filosofiei, cum ştim bine de la Platon însuşi (cf., de exemplu, *Theaitetos*, 155 d), ci şi produsul ei.

În traducerea de faţă am recurs la expresiile „Unul", „Unu", „unu", în funcţie de context, spre a scoate în relief deosebirea esenţială dintre subiectul unei judecăţi henologice şi predicatul („este Unu", „este unu"), care exprimă în cadrul propoziţiilor speculative caracterul de unitate sau/şi unicitate a subiectului.

[11] Din nou, conştiinţa difuză a logicităţii conduce la pragul peste care va păşi Aristotel, cînd va face din legea necontradicţiei cheia de boltă a metafizicii sale.

[12] Distincţia între *sensibile* şi *inteligibile*, problema raportului între ele, este crucială pentru doctrina lui Platon şi o regăsim în diferite contexte ale operei.

[13] Întrebarea, esenţială, va angaja discuţia subsecventă pe căile cele mai spinoase. În adîncurile sale gestează o contradicţie. Dacă lucrurile care cad sub forme, separate fiind de ele, dacă, în primul rînd, „cele deschise văzului", adică *sensibilia*, sînt calificate ca *participante* la forme, atunci se presupune în mod difuz că separarea nu ar fi deplină. A lua parte, a avea parte, înseamnă a spune (şi anume la modul pe care Socrate i-l atribuie lui Zenon la 128 a fine, adică „încercînd a ne face să credem" că s-ar susţine „ceva diferit"), că separaţia nu este deplină; participarea este tocmai inseparabilitate. Dar pentru a ajunge la acest rezultat, gîndirea are de înfruntat munci cu adevărat herculeene; logica se naşte dintr-o asemenea muncire.

[14] „Asemănarea pe care o avem noi" se poate referi atît la gîndul asemănării, cît și la asemănarea dintre lucrurile lumii, adică la ipostazele („instanțierile") formei. Se are în vedere, desigur, nu rezultatul conceperii de către cuget a formei asemănării, ci însăși asemuirea lucrurilor, adică diferitele asemănări.

[15] Întrebarea este dintre cele mai grave pe care și le-a pus Platon; un asemenea mod de a întreba dezminte poncifele unei abordări a teoriei formelor prin prisma valorizării unilaterale a sublimelor mituri din *Phaidon, Phaidros, Republica.* Ierarhia realităților lumii sublunare este dublată de ierarhia ideilor. Dacă încape formă și pentru cel mai umil lucru, drumul este netezit pentru metamorfozarea formelor în substanțe secunde și apoi în concepte.

[16] Această teză este formulată de Platon în numeroase dialoguri, mai timpurii sau mai tîrzii. Ontologia formelor are și un revers semantic, din care va răsări ulterior teoria predicației: participantele unei forme date sînt chemate cu numele acesteia; forma este eponima celor ce cad sub dînsa. Riguros vorbind, aceasta înseamnă că un concept se poate predica despre orice element al extensiunii sale, rezultatul fiind o propoziție singulară adevărată.

[17] Un asemenea mod de a întreba presupune necritic că are sens să vorbim despre „întregul" și „părțile" formei încă înainte de a ști bine ce este o formă și dacă forma are o structură și care anume. În *Phaidon,* Platon sugera, dimpotrivă, că forma este simplă, indecompozabilă, deci restructurată în părți, *asyntethos.* Forma platoniciană nu este conceptul de mai tîrziu al logicii formale, construct teoretic căruia îi putem asocia, de pildă, o extensiune, vorbind apoi despre întregul extensiunii, părțile ei componente și elementele ei; sau îi putem asocia, tot așa, o comprehensiune, întreg de asemenea avînd părți, ca orice mulțime.

[18] Întrebarea pusă de Parmenide — participarea la „întregul" și la „părțile" formei, avea un substrat metaforic; răspunsul lui Socrate și alternativa propusă, în replică, de către Parmenide se sprijină de asemenea pe doi tropi. Metafora zilei, afină marelui topos al luminii, este concordantă în mai mare măsură cu viziunea platoniciană; forma structurantă dezvăluie participantele drept ceea ce ele sînt și trebuie să fie. Vălul, dimpotrivă, acoperă, separă, proteguiește *împotriva* cunoașterii.

[19] Exemple similare întîlnim în alte dialoguri; punctul de plecare al teoriei formelor este deci un mod special de a interpreta operația de abstragere a caracterului comun unui întreg ansamblu de lucruri drept contemplare directă a unei realități separate, însă nu mai puțin imanentă. În ocheanul răsturnat, situația se prezintă ca și cum nu lucrurile și-ar dezvălui formele, informîndu-se, ci formele ar informa lucrurile. Lucrurile participă la forme așa cum cele pecetluite participă la pecetea lor.

[20] Acest argument, care s-ar putea numi „al celei de-a treia mărimi", sau, dacă vrem, „forma formei", este reluat ca argumentul „al treilea om" în *Metafizica* lui Aristotel. Spre deosebire de prima aporie sugerată de către Parmenide,

această a doua aporie are o bătaie considerabilă și s-a bucurat, de-a lungul timpurilor, pînă în prezent, de o atenție deosebită; n-au lipsit nici demersurile de a formaliza analiza argumentului. Argumentul pune în joc un mecanism generativ de proliferare sistematică, recurentă, a entităților abstracte. Se poate bănui că modelul paradoxurilor lui Zenon l-a incitat pe autorul lui *Parmenide* — fie că este vorba despre Platon, fie despre un mic socratic — să exerseze în același domeniu și, în serviciul altei cauze decît aceea eleată, să încerce să depășească performanța lui Zenon. Mai jos (133 b) Platon va spune că „mai sînt multe alte aporii", iar exercițiul henologic din partea a doua a dialogului va delimita, la rîndul său, un interval aporetic înăuntrul căruia gîndirea speculativă se dezlănțuie cu frenezie. Intențiile, sensul, „morala" tuturor acestor exerciții aporetice pot fi subiect de controverse, însă prezența lor în *Parmenide* nu este cu totul surprinzătoare. Nu toate dialogurile lui Platon au o funcție deblocantă; altele, dimpotrivă, lasă deschisă problema. Însuși *Parmenide*, dealtfel, în întregul lui, este o colecție riguros structurată de aporii.

[21] Soluția pe care o propune Socrate este, așadar, „conceptualistă" *avant la lettre*, sau poate chiar „nominalistă". Ea nu rezolvă însă dificultatea, nu numai din motivele pe care Parmenide le va înfățișa imediat mai jos, ci și pentru că, dacă fiecare formă este un gînd, gîndul, la rîndul său, se poate înfățișa nu numai ca gînd efectiv al cuiva, ci și ca posibilitate de gînd, adăpostită înăuntrul infinitului potențial.

[22] Una din concluziile care se desprinde din succinta analiză a gîndului *(noema)* este că gîndul „vizează" (cum am spune astăzi) o formă sau alta, forma însăși fiind un unu și fiind totodată gîndită ca un unu. A-l gîndi pe Unu ca atare înseamnă atunci a gîndi un caracter esențial al formei și totodată al felului în care este ea gîndită. De aceea, exercițiul asupra lui Unu din partea a doua a dialogului nu stă în relații exterioare cu tema primei părți, ci răspunde unei solicitări tematice esențiale.

[23] Aluzie la celebra afirmație din poemul lui Parmenide: același lucru este a gîndi și a fi.

[24] Prototipuri: *paradeigmata.*

[25] Aici funcționează din nou mecanismul generativ al formelor, una după alta, pe baza formei date anterior. În matematicile moderne, un asemenea mod de generare a entităților abstracte nu este prohibit, ci reglementat potrivit unor reguli cît mai convenabil alese. În cadrul filosofiei lui Platon, o asemenea generare a formelor are un caracter net inflaționist, ducînd la o devalorizare ontologică a formelor.

[26] Acest „alt mod de participație" nu va mai fi însă căutat în cuprinsul dialogului de față. Trebuie spus însă că Platon s-a aflat *în preajma soluției*, a trecut lîngă ea, dacă ar fi să *traducem* problema lui Platon în termeni moderni, traducere care i-ar răpi totuși specificitatea. Dacă asimilăm grosier forma cu conceptul și căderea lucrurilor sub concept cu participarea lucrului la formă — dacă reformulăm deci în termeni logici problema ontologică a lui Platon — atunci vom

recunoaște că lucrurile cad sub concepte — „participă la forme" — tocmai pe bază de asemănare; însă nu asemănare *cu* forma, ci *potrivit* formei; asemănare pe baza criteriului pe care ni-l oferă tocmai conceptul respectiv, proprietatea abstractă respectivă. Orice obiect care cade sub conceptul C, să spunem, este asemenea, ca fiind C, cu alte lucruri ce sînt de asemenea C; obiectul este un C, iar nu asemenea lui C.

27 Un motiv platonician care revine în numeroase locuri din dialoguri: calitatea umană a filosofului, plămada lui sufletească, nu este neutră în raport cu substanța activității filosofice.

28 Pretinsa aporie purtînd asupra formelor relaționale se soluționează tot pe bază de asemănare, nu *cu* forma, ci *potrivit* formei (v. mai sus, nota 26). Dacă un sclav ori altul este sclavul unui anumit stăpîn, aceasta înseamnă că faptul de a fi sclav și faptul de a fi stăpîn sînt corelative, dar nu că sclavia ca atare este sclavă, ea însăși, față de stăpînire ca atare.

29 Știință (= cunoaștere: *episteme)* și adevăr sînt înțelese ca fiind corelative.

30 Genurile — *ta gene* — sînt privite ca forme subalterne în raport cu *forma* atotcuprinzătoare a științei. Se întrevede că *formele se împart în* genuri, dar se împart *la* lucruri: sau altfel spus, lucrurile participă la forme, pe cînd genurile sînt părți din întregul formei. O clară conștiință logică a acestor distincții este de așteptat mult mai încolo, pe drumul pe care Platon abia îl deschide.

31 În doctrina platoniciană, dificultatea este rezolvată prin contemplația ideilor de către sufletul nemuritor, precum și prin reamintirea lor, de către sufletul reîntors în vremelnică dăinuire pămînteană (a se vedea în acest sens dezvoltările din *Phaidon*, *Phaidros*, *Republica*, pe de o parte, din *Menon*, pe de altă parte). Încheierea la care ajunge aici Parmenide este acceptabilă numai în măsura în care această doctrină aparține unui viitor al filosofiei. Spusa de aici a lui Parmenide poate fi interpretată ca o solicitare căreia îi vor da curs tocmai doctrinele nemuririi sufletului și reminiscenței. Aceste doctrine fuseseră deja elaborate de către Platon; așadar, dacă *Parmenide* este un dialog care aparține lui Platon iar datarea lui statornicită este corectă, atunci avem temeiuri să presupunem că Platon expune aici dificultăți a căror soluție nu-i scapă; iar dacă ne este permis să extrapolăm de la parte la întreg, acesta este cazul cu toate aporiile din prima parte, precum și cu imensa aporie desfășurată în exercițiul despre Unu.

32 Transcendență sau imanență a formelor? Întrebarea, înțeleasă ca dificultate, va primi răspuns în *Timaios.*

33 Faptul că nu știm mare lucru despre zei nu constituie o concluzie șocantă pentru Platon însuși. În nu puține locuri din dialoguri se spune răspicat că, în pofida opiniei comune, nutrită din mituri și credințe, zeii — a căror existență este neîndoielnică — nu sînt după chipul și asemănarea muritorilor și nu se lasă cuprinși de puterea minții noastre. Gîndirea umană nu ajunge să știe despre zei altceva decît că ei există și că înrîuresc viețile pămîntenilor. În

schimb, zeul știe ce este mai bine pentru muritor. Platon spune acest lucru atît în forma cea mai directă cît și prin plăsmuirea unor mari mituri alternative. — Șocantă, aici, pare însă concluzia că „zeii nu ne sînt stăpîni și... nu au nici priceperea treburilor omenești". O asemenea încheiere lipsită de pietate, privîndu-i pe zei de orice autoritate epistemică sau deontică, nu putea exprima convingerea lui Platon. Admirabilă este însă franchețea cu care lucrurile sînt spuse pînă la capăt, iar riposta este amînată pentru altă dată.

34 Aporiile lui Zenon purtau, după cîte știm din izvoarele aflate la dispoziție, asupra mișcării, spațiului și timpului, asupra *physis*-ului. În dialogul de față, subiectul de atribuție sînt realitățile, *ta onta*. Aporiile expuse de către Parmenide — originea lor reală trebuie căutată la contemporanii lui Platon, înăuntrul sau în afara Academiei, dacă ele nu izvorăsc din mintea lui Platon însuși — se situează pe un alt plan, în imperiul formelor, însă nu al formelor luate în sine, ci în *raportul* lor cu participantele la ele, precum și cu ființele care acced, ori încearcă să acceadă la ele. — În afara virtuozității intelectuale pe care o puneau în joc — fiindcă se constată lesne intenția unei *supralicitări* a metodei lui Zenon, interlocutor înfruntat pe chiar terenul său — aporiile puse în joc de către Platon au, pesemne, menirea de a dinamiza, a energiza teoria formelor, mutînd-o pe o nouă orbită. Dialogul pare a fi fost scris într-o perioadă în care de la simpla punere a existenței formelor, interesul teoretic evoluează în direcția punerii lor la lucru, adică în direcția propriu-zis logică. Relațiile dintre forme, combinarea și separarea lor în cadrul compusului propozițional încep să prezinte un interes tot atît de mare cît relațiile dintre forme și lucruri participante; și poate că această deplasare parțială a interesului cognitiv este tot o formă de înfruntare a aporiilor.

35 Vezi nota 27.

36 În dialogul bîntuit de incertitudini, această concluzie trebuie reținută ca un reper absolut, ca loc geometric al tuturor certitudinilor: formele există.

37 Este spus aici un lucru adînc și încă actual. Bîntuie pînă azi prejudecata că atunci cînd nu dispunem de definiția unui concept nu putem nici opera cu el, definiția fiind punctul de pornire al demersului cognitiv. „Dacă vrei să discuți cu mine, definește-ți întîi termenii"; acest prea frumos îndemn este adesea inoperant, dincolo de spulberarea unor elementare și patente neînțelegeri terminologice. În realitate, definiția vine, dacă vine, la urmă de tot, ca încununare a efortului cognitiv. Operarea cu forme vine înaintea definirii lor, și înainte ca statutul lor ontologic să fi fost precis stipulat. Astăzi ne vine ușor să acceptăm că judecata vine înaintea conceptului, acesta din urmă trebuind să fie desprins, *abstras* din *contextul propozițional;* dar că judecata vine înaintea conceptului este ceva pe care, în felul lui, îl știe și îl spune și Platon.

38 Critică învăluită a tematicii zenoniene și deplasare a interesului teoretic de la *physis* la *logos*.

[39] Cele două căi pe care se dezvoltă investigarea sistematică a unei ipoteze corespund, în fond, celor două căi, „a ființei" și „a neființei", despre care Poemul lui Parmenide vorbește în chip inițiatic. Cum au observat exegeții, metoda platoniciană a deducției din ipoteze are ca fundal istoric distincția parmenidiană. Subzistă și esențiale deosebiri; adevăr revelat, dar și argumentat, la Parmenide, tentat și străbătut deductiv pînă la capăt, cel puțin în intenție, în *Parmenide*. Totodată, „calea neființei" dacă e să numim astfel cercetarea a toate cîte urmează din ipoteză... „în presupunerea că [însuși acel lucru] nu este", nu este discreditată din capul locului, ci supusă explorării; ceea ce presupune că și neființa, într-un sens relativ, este. Dar nu numai neființa și ființa sînt relativizate, ca ființă și neființă a unei forme date, Unul. În acest mic discurs asupra tehnicii de exersare este cuprins un veritabil discurs asupra metodei, străbătut de la un cap la altul de preocuparea pentru generalitatea, caracterul sistematic, exhaustiv, al cercetării. A nu lăsa nimic de o parte, a cerceta lucrurile în cuvenita ordine, a le cuprinde „pe cîte unul, la alegere, apoi pe mai multe, cum și pe toate" sînt exigențe pe care noi obișnuim a le numi „carteziene". Ele sînt însă congenere spiritului științific, spiritului teoretic; lui Platon — așa cum învederează și cunoscutele dezvoltări din *Republica* — afinitatea exercițiului filosofic bine condus cu demonstrația practicată de geometri, nu i-a scăpat.

[40] Esoterismul, dar nu mistagogia, cercetării filosofice, cercetare care își asumă din capul locului riscul demonstrației prin reducere la absurd și ajunge, de n-ar fi decît acest motiv, să treacă ea însăși drept absurdă, în ochii neinițiaților, a fost discutat cu diferite prilejuri în dialogurile lui Platon. Dialogurile de început, „socratice", se desfășurau, adesea, între filosofi și nefilosofi. Dialogurile tîrzii se vor desfășura, de cele mai multe ori, într-un spațiu închis, între inițiați.

[41] Este vorba de poetul care a trăit în secolul VI, de numele căruia se leagă legenda „cocorilor lui Ibycos".

[42] Fragmentele rămase din Poemul parmenidian nu sugerează că filosoful eleat ar fi întreținut vreo ipoteză asupra Unului. În poem, Unul este numit în contextul atributelor ființei: *hen, pan, synehes* (ființa este una, întreagă, omogenă). Protagonistul din dialogul lui Platon compune cu personajul istoric, fără a se reduce la acela, dar păstrîndu-și un „aer de familie".

[43] Prima etapă în străbaterea acelui „întins noian de argumentații" pornește de la „Dacă este unu"; exegeții l-au interpretat adesea — și adoptăm aici un asemenea sens exegetic — drept „Dacă [Unul] este unu", ceea ce revine la a spune că Unu este el însuși, iar nu altceva decît el însuși. Se vorbește despre „punerea absolută a lui Unu". Ca atare, nu va fi surprinzător dacă din această propoziție tautologică — un caz privilegiat al formulării legii logice a identității — nu se poate deriva nimic determinat, pozitiv, privitor la alte atribute ale lui Unu. Totuși, această neputință a derivării unor atribute va lua forma speculativă a unei „he-

nologii negative", ce refuză explicit vreo determinaţie pentru Unu.

[44] Respingerea pluralităţii, ca incompatibilă cu Unu (în fapt, „a fi unu" este incompatibil cu atributul „a fi plural"), echivalează cu instituirea sinonimiei „Unu = non-plural". Toate consecinţele derivate mai jos provin de aici, din Unul neplural. Această nepluralitate a Unului poate fi înţeleasă în moduri diferite. Respingerea totală a pluralităţii, ca incompatibilă cu Unul, antrenează o henologie negativă; Unul fără multiplu în sînul său e tot ce este mai opus lui *hen diapheromenon* al lui Heraclit. Nu e greu de dovedit că unde pluralitate nu este, nimic nu este, dacă nu în genere, măcar în cazul Unului. — O altă înţelegere a pluralităţii, ca relativ opusă determinării de a fi unu, dar totodată ca revenind Unului — Unul *cu* pluralitate şi compus, ca întreg, din părţi, Unul alcătuit din părţi, din mai mulţi, *hen ek pollon* — va regiza a doua desfăşurare deductivă (142 b—152 b), într-o henologie debordant pozitivă.

[45] Din faptul că forma Unului este distinctă de forma Pluralităţii s-a conchis, nefundat, că Unul exclude pluralitatea; pe această bază nesigură s-a raţionat în continuare în mod corect, că un Unu fără pluralitate nu poate avea părţi, deci nu este un întreg. Tot ce va urma de aici încolo se leagă de inaplicabilitatea însuşirilor de a fi întreg şi de a avea părţi în cazul Unului fără pluralitate.

[46] Configuraţia şi situarea spaţială a Unului au fost chestionate în prealabil, pentru ca acum să trecem la tema mişcării şi/sau repausului pentru aceeaşi formă. În poemul lui Parmenide, cunoscut lui Platon, se postula sfericitatea, imobilitatea şi omogenitatea existentului, identificat cu fiinţa însăşi, cu faptul de a fi *(to on = to einai)*. Era un fel de a corporaliza fiinţa, căruia îi răspunde aici felul de a întreba despre Unu. A vorbi în termeni spaţiali despre un *eidos*, precum Unu, pare inapropiat. Dar, dacă înţelegerea noastră ajunge să prindă ceva din lumea filosofică în care spusele parmenidiene aveau pe deplin sens, s-ar putea spune, el însuşi sferic, imobil şi omogen — tranziţia operată de Platon devine inteligibilă şi legitimă, fie şi numai din motivul că, aşa cum va transpare mai jos (vezi, de exemplu, la 142 b—143 a) fiinţă şi Unu sînt afine şi totodată discernabile, în ipoteza privilegiată a Unului care este şi fiinţează. Cu Platon, tot discutînd despre atributele acordate sau refuzate, într-o presupunere sau alta, Unului, sîntem conduşi la a sesiza *întreţeserea formelor* în sine, întreţesere, pînă la urmă, de forme contrarii. În prima parte a dialogului, o asemenea posibilitate fusese refuzată de către Socrate. — Din perspectivă logică, demersul platonician de evidenţiere a întreţeserii radicale a formelor apare ca o transpunere *ideală* a raporturilor puse în judecăţile atributive. Acolo unde Platon vorbeşte despre forme întreţesute, noi preferăm să vorbim fără risc despre relaţii logice între concepte. *Parmenide* poate fi citit, realmente, ca o pagină de început din istoria logicii. Însă „adîncă este fîntîna trecutului"; începuturile logicii formale sînt legate de preînceputuri speculative, care au

trimis nu numai spre logică şi — ca în cazul formelor platoniciene — îşi au propria lor raţiune de „a fi", propria situare şi înrădăcinare.

[47] Rezultatul *pare* paradoxal; argumentaţia despre Unu va abunda în genere în rezultate contradictorii, logice, sofistice şi dialectice, corecte şi forţate, menite poate să devalorizeze prin supralicitare mecanismul paradoxurilor zenoniene, să solicite alte soluţii la alte probleme şi poate chiar să aclimatizeze paradoxul în mediul normal al gîndirii speculative. Asupra statutului enunţurilor paradoxale din *Parmenide* s-au emis diferite păreri. La polul evaluărilor pozitive, interpretările neoplatoniciene din antichitate, pînă la Proclus, au asumat acele enunţuri ca purtînd succesiv asupra realităţilor superioare şi a modalităţilor lor de întrupare în realul pămîntean; alternativ, dialectica speculativă a putut vedea în acele enunţuri trepte succesive în mersul ideii. La celălalt pol, s-a vorbit despre o colecţie de propoziţii sofistice, menite să discrediteze eleatismul, pentru a face loc astfel unei concepţii noi, expusă în dialogurile platoniciene tîrzii; s-a vorbit, de asemenea, despre un eşec al speculaţiei filosofice în genere.

Să ne întoarcem însă la determinările de tipul „nici A, nici opusul lui A", în căutarea unui început de diagnoză logică în termeni moderni. Despre o culoare, un logaritm, un concept, etc., ca şi despre forma aici discutată, a Unului, s-ar putea pretinde mai întîi că atributele *stătător* şi *mişcător* în egală măsură nu le convin, ca inaplicabile în diverse „universuri de discurs". O asemenea „soluţie" modernizează forţat lucrurile. Într-adevăr, mai jos Platon va afirma despre Unu că nu este nici asemenea, nici neasemenea, nici identic şi nici diferit; ori, spre deosebire de „stătător" şi „mişcător", aceste predicate sînt aplicabile — aşa s-ar părea — pe orice univers al discursului.

Dar poate că, avînd sens, afirmaţia că Unul nu e „nici stătător, nici mişcător" are un alt înţeles decît acela uzual, tot aşa cum, mai tîrziu, spusa despre Unul „şi stătător, şi mişcător" ar putea să desfidă la rîndul ei convenţiile uzuale. Nu este deloc evident că sensul unui enunţ ar fi independent de regimul logic care i se aplică; dar nici conţinutul efectiv al diferenţei de sens nu este evident.

Într-o interpretare modernizatoare, exerciţiul de argumentaţie ar putea apare ca o luptă a filosofiei cu limitele limbajului; dar şi de această dată riscăm un anacronism hermeneutic.

Am mai putea încerca şi alt mod de acomodare la situaţia de discurs, spunînd: Unul nici-stătător, nici-mişcător presupune că cele două determinări stau în relaţie de contrarietate, iar nu de contradicţie; *tertium datur,* în cazul de faţă el fiind desemnat de sintagma „nici stătător, nici mişcător", al cărei referent nu este exemplificat de vreo însuşire a „lucrurilor de la noi" *(ton par'hemin),* de la 133—134. Constatarea noastră nu rezolvă însă aporia; o reformulează în termeni logici, o parafrazează.

Consideraţiile de mai sus nu privesc în mod specific cuplul repaus-mişcare, ci întreg cortegiul determinaţiilor

opuse (contrare sau contradictorii), care figurează în concluziile argumentaţiilor dezvoltate de Parmenide, fie în forma lor zenoniană (predicaţia contradictorie), fie în forma lor mai puţin severă, dar întronînd vidul (scoaterea determinaţiilor de sub jurisdicţia unui *tertium non datur* încă neridicat de conştiinţa filosofică la rangul de principiu logic).

Logica nu apăruse încă pe vremea lui Platon; începuse gestaţia ei. Parcurgerea noianului de argumente parmenidiene trezeşte perplexităţi, dacă îl abordăm cu criteriile culturii noastre logice de azi. Un acut simţ logic, vădit de raţionamente de o evidentă stringenţă, coexistă cu flagrante inconsecvenţe, cercuri în demonstraţie, forţări de sensuri şi inadvertenţe conceptuale, interzicîndu-ne să delimităm cu precizie eşecurile vroite de cele nepremeditate. Este greu să stabilim dacă toate argumentele atribuite lui Parmenide sînt validate de către Platon însuşi, dacă exerciţiul henologic este ceea ce pretinde să fie: o pregătire în vederea unei adevărate cunoaşteri filosofice. Neîndoielnic, Străinul din Elea (v. *Sofistul* şi *Omul politic)* este purtătorul de cuvînt al lui Platon; dar despre Parmenide, cel care conduce exerciţiul henologic, nu putem afirma cu toată certitudinea că expune doctrina platoniciană. Un rol posibil ar fi fost acela de a submina din interior eleatismul, prin intermediul unor aporii cvasi-zenoniene, aporii care iniţial urmăreau să consolideze doctrina eleată.

Ceea ce pare să fie cert este rezultatul ultim: caracterul antinomic al determinaţiilor Unului a fost pus în evidenţă de către Platon, pentru a debloca discuţia din jurul teoriei formelor din punctul mort în care o aşezau criticii ei, şi poate chiar adepţii ei lipsiţi de exerciţiul filosofic.

48 Al doilea demers argumentativ, de pînă la 157 b, ocupă ponderea cea mai mare în cadrul exerciţiului henologic. E un simptom al faptului că Platon investeşte în presupoziţia Unului care *este*, există şi posedă atribute proprii, cele mai mari aşteptări. Acest Unu, suprasaturat de determinaţii este şi totodată devine. Ordinea chestionării este, în linii mari, aceeaşi ca în argumentul anterior şi, dealtfel, ca în celelalte părţi componente ale exerciţiului.

49 Din faptul că Unul care are parte de fiinţă se prezintă ca un întreg structurat, aşa cum vădeşte analiza speculativ-semantică a propoziţiei „Unul este" vor decurge, în intenţie, toate consecinţele. În secţiunea anterioară se pornise de la presupunerea că „/Unul/ este unu", de data aceasta se porneşte de la „Unul este", nu de la „Unu este unu", deci de la un enunţ existenţial propriu-zis, iar nu de la o simplă identitate. Avem deci două conceperi ale Unului: Unul care este ceea ce este, şi Unul care este. A doua concepere se dovedeşte mai productivă din punct de vedere speculativ.

Platon a avut în vedere, se poate presupune, două direcţii majore de explicitare a teoriei formelor. În primul rînd, implicarea reciprocă a ideilor de Unu şi Fiinţă. În al doilea rînd, privilegierea *existenţei* formei, în raport cu simpla *identitate* a formei cu sine însăşi. Existenţa determinată, şi prin determinaţii, a formei impune o *devenire*. O devenire care se pune în termeni similari celor privind *physis*-ul: apariţie

și dispariție, naștere și pieire, temporalitate, ființă și neființă în procesualitatea lor: în-ființare și des-ființare. Și totuși, este vorba de o *devenire logică*, de timpul ideii.

50 În cele de mai sus s-a operat o construcție speculativă a numerelor naturale, ca realități specifice. Raționamentele expuse devin mai inteligibile dacă avem în vedere că în mentalitatea elenă timpurie, unu și doi nu sînt numere propriu-zise ci, ca să spunem așa, „protonumere", principii care preced numerelor propriu-zise.

51 Este scoasă în relief afinitatea ființei cu Unul. Implicit, exercițiul asupra lui Unu constituie o abordare a categoriei ființei în termeni ontologici. — Potrivit „tradiției orale", în expunerile sale din Academie, Platon a profesat și doctrina că „Unul e Binele".

52 Participarea Unului la timp, dezbătută pe larg, pînă la 157 b, pune în joc ființa și timpul, depășind astfel net cadrul gîndirii eleate în care ființa este statică. Unul devine: prin aceasta el însuși nu contenește din ființare (în ipoteza „Unul este"), dar *atributele* lui trec din ființă în neființă, din neființă în ființă. Deci diferitele participații ale Unului trec și ele din ființă în neființă, sau din neființă în ființă. Această trecere aduce cu sine o temporalitate logică. Într-o manieră mai puțin spectaculoasă decît în *Sofistul* (unde Străinul din Elea comite acel faimos „paricid filosofic"), în *Parmenide* eleatismul este pus să se despartă de el însuși: dacă Unul în sine, ca formă, nu numai că este, ci și devine, participă semnificativ la timp, atunci „calea neființei" nu mai este totalmente repudiată.

53 „Într-un al treilea fel" marchează aici un nou început, un *triton ploion* (ca să parafrazăm faimoasa expresie din *Phaidon)*, o a treia călătorie pe noianul argumentațiilor? O parte a exegezei antice și moderne este de această părere (aceasta este și interpretarea lui Diès, în ediția „Les Belles Lettres"). Pentru alții (de exemplu, G. Zekl, urmîndu-l pe O. Appelt), arhitectonica generală a argumentației henologice primează asupra altor considerente. Adoptînd acest din urmă punct de vedere vom privi desfășurarea argumentativă de pînă la 157 b drept sfîrșitul celei de-a doua „călătorii", și anume ca pe o confruntare a rezultatelor primelor două demersuri, în încercarea de a le integra într-o soluție de sinteză, cu importante consecințe pentru înțelegerea timpului și devenirii.

54 Unul care este și ființează suferă mutații bruște, de la o determinație dată la opusul ei. Unul, am putea spune, *pulsează*. Un cuplu de contrarii, oricare ar fi el, din setul repertoriat de către Platon, va genera un cuplu asociat de *stări instantanee tranzitorii*. De exemplu, *mișcarea și repausul*, în alternanța lor, generează două tranziții *instantanee*, *de la* mișcare *la* repaus, respectiv *de la* repaus *la* mișcare, subsumabile, amîndouă, determinării *nici-în-mișcare-nici în repaus*. O asemenea soluție, dacă s-ar aplica aporiilor zenoniene propriu-zise, care pun în cauză posibilitatea conceptuală a mișcării, ar putea fi privită drept un răspuns de tipul *solvitur ambulando*, însă totodată un *solvitur ambulando con-*

ceptualizat. — Concepţia obişnuită despre timp este şi ea remaniată, în măsura în care aici, în *Parmenide*, nu despre timpul fizic, fenomenal este vorba, nu despre „timpul săgeţii", cum nici despre timpul stărilor de conştiinţă, ci despre un timp logic, timpul formei; sau, mai desluşit, despre diferiţii timpi logici ai Ideii. Speculaţia filosofică ar fi putut merge mai departe, în contextul argumentativ avut în vedere, sub semnul chestiunii, dacă mutaţiile bruşte, instantanee, ale Unului dintr-o stare dată în opusul ei este concomitentă sau nu cu toate celelalte mutaţii ale opuselor; de exemplu, dacă, schimbîndu-se brusc din imobil în mişcător, Unul se mută *concomitent* sau nu, de la identic la diferit, de la unul fără părţi la unul plural, ş.a.m.d. O altă întrebare speculativă ar fi dacă toate cele patru stări asociate sub raportul dat (de exemplu mişcare, repaus, şi cele două tranziţii de la una la cealaltă) nu se consumă în egală măsură *dintr-o dată*, anulînd astfel, în fapt, intervalul temporal, contractîndu-l în momente indivizibile, în care caz timp şi netimp ajung să facă una.

[55] Începutul celei de-a treia secţiuni a exerciţiului. De acum înainte, argumentaţia se va precipita, se va contracta.

[56] Reproducerea aceleiaşi structuri, proliferarea aceleiaşi situaţii iniţiale, pe baza regăsirii ei, pas după pas, ne pune în faţa unui alt exemplu de mecanism generativ al unui şir infinit (care aici nu converge spre o limită), mecanism implicat în aporiile lui Zenon şi, deopotrivă, în aporiile privitoare la forme în genere, discutate în prima parte a dialogului.

[57] Se observă că rezultatele acestei secţiuni — a treia — din exerciţiul henologic sînt simetrice faţă de rezultatele din a doua: celelalte lucruri, altele decît Unul, primesc atributele contrarii pe care anterior le suportase Unul însuşi.

[58] A patra secţiune a exerciţiului filosofic va conduce la rezultate diametral opuse celor din secţiunea anterioară, analoge, în schimb, rezultatelor primelor secţiuni — pentru că pleacă, în fond, de la altă instituire a Unului decît cea imediat anterioară, şi anume, tot de la identitatea cu sine însuşi a Unului existent.

[59] „Separat" — *horis* — este o determinaţie echivocă, întrucît poate fi înţeles atît ca privind distanţa cît şi ca privind diferenţa. În cuprinsul dialogului, echivocitatea adverbului este speculată din plin, spre a forţa astfel o concluzie sau alta. Ca şi „este", care poate semnifica identitatea, căderea obiectului sub concept, subordonarea speciei faţă de gen, şi, în plus, simpla existenţă a unui obiect determinat, acel *horis* pe care îl pune în joc Platon poate semnifica diferenţă, excluziune reciprocă, neparticipare, de la caz la caz. Nu mai puţin echivoc este folosit termenul *ta alla (talla);* ceea ce am tradus prin „celelalte", sau „celelalte lucruri", poate semnífica alte forme decît forma Unului, alte lucruri decît Unu, indiferent dacă participă sau nu la Unu, indiferent dacă sînt forme sau sînt nu forme, ci lucruri propriu-zise, etc.

[60] Pînă aici, concluzia secţiunii a patra, care începe la 159 b 3.

[61] Succintă recapitulare a rezultatelor antinomice obținute de la începutul întregului exercițiu, sub semnul Unului care este și are parte de ființă.

[62] A doua parte principală a exercițiului stă sub semnul ipotezei negative, „Dacă Unu nu este"; ipoteză care se dezambiguizează, în cadrul celor patru etape, cînd ca „Dacă Unul nu este unu", cînd ca „Dacă Unul nu este și nu ființează în genere".

[63] Sîntem în perioada de început a căutărilor propriu-zis *logice*, care abundă în încercări tatonante, cum este distincția de aici, care nu joacă prin materia sa vreun rol activ în raționamentele următoare, dar ne familiarizează întrucîtva din punct de vedere formal cu negațiile aplicate asupra termenilor și propozițiilor.

Distincția între „non-Unu" și „nu este Unu" anunță jocul cu distincții ca acelea dintre „este inexistent", „nu este existent", care vor opera marea breșă în ființa omogenă, nefisurată, a eleaților.

[64] Din simplul fapt că un termen fără referent are sens accesibil nouă, din cunoașterea lingvistică asociată termenului, nu rezultă, desigur, cum vrea Platon, că există o cunoaștere, o știință *(epistéme)* a pretinsului referent. Dar această întreagă a cincea etapă a exercițiului e analogă prin rezultatele sale „excesive", de tipul *și-și*, al predicației contradictorii, cu a doua etapă. Să nu ne mire deci că, printr-o lărgire a cuvîntului „știință", Platon forțează rezultatul că există o „știință a Unului", în ipoteza chiar a non-existenței acestui Unu. Să observăm, totodată, că, deși obținută ilicit, concluzia va fi consolidată imediat mai jos prin teza că și neființa are și ea parte, întrucîtva, de ființă. O știință a Unului inexistent s-ar baza, desigur, platonician vorbind, pe partea de ființă din neființa acestuia din urmă. În termeni moderni însă *ar* trebui spus că *gramatica* termenilor — sau o bună parte din gramatica lor logică — nu depinde de existența sau inexistența referentului acelor termeni.

[65] Un asemenea tip de argumentație a fost utilizat adesea și în cadrul raționamentelor anterioare. O posibilă transpunere sumară, fără pretenții de rigoare, într-un limbaj ceva mai familiar nouă, prieteni mai curînd ai formalului logic decît ai Formelor, ar clarifica întrucîtva lucrurile. Platon presupune, așadar, că dacă o expresie, să spunem „E", este utilizată, în orice poziție gramaticală, în contextul unor enunțuri adevărate despre o entitate *e* (care poate fi o formă sau o participantă „de la noi" la vreo formă), atunci expresiei „E" îi corespunde o formă *E* (de la care și primește nume, forma *eponimă* așadar! Vezi, în acest sens, 130 c 5 și urm.) la care *e* participă.

[66] Participarea unui inexistent — ca Unul, în ipoteza dată — la ființă este cea mai neeleată aserțiune care putea fi pusă în seama unui eleat, cum este Parmenide! Să fi urmărit Platon, prin intermediul acestei ficțiuni istorico-filosofice, discreditarea raționamentului dialectic, de tip zenonian, sau a exercițiului filosofic care urmează canoanele unui asemenea raționament? Unele interpretări moderne ale dialogului accentuează — A. Diès, spre pildă, Apelt și Zeckl — sensul

antizenonian, disimulat, dar nu mai puţin ascuţit, al întregii discuţii. Dar aici, o asemenea linie interpretativă, care îşi propune să rezolve enigma dialogului, coborîndu-l totodată, din spaţiul sublim în care l-au plasat neoplatonicienii, în purgatoriul unei polemici, nu este nicicum eficientă. Sînt cîteva aserţiuni puse de Platon în gura lui Parmenide, pe cît de neeleate, pe atît de consonante cu poziţia Străinului din Elea, (din *Sofistul)* adică a unui Platon în plină maturitate filosofică. Dacă aducem metafora „paricidului" filosofic din *Sofistul* în spaţiul textului care ne preocupă, asistăm aici, cumva, la o veritabilă „sinucidere" filosofică. Cu excepţia lui Socrate, pe nimeni n-a admirat Platon mai mult, dintre precursori, decît pe Parmenide. O intenţie de caricare a personajului istoric, acceptabilă în privinţa lui Zenon, pare exclusă în cazul lui Parmenide. Dacă Parmenide vehiculează o teză ca aceea a fiinţării unei nefiinţe *determinate*, intenţia nu poate fi numai polemică şi nu-l poate viza numai pe Zenon, ci vizează eleatismul ca atare, *forma mentis* eleată. Aici trece o linie importantă de demarcaţie între Platon şi „marii socratici", de o parte, eleaţi şi micii socratici, pe de altă parte. Pentru istoria logicii, dezvoltările de aici, consonante cu cele din *Sofistul*, sînt de asemenea capitale: sînt încercări de edificare a unei ontologii formale care ar legitima operaţia de negare.

[67] *Ta onta legein* (a rosti cele ce sînt) este utilizat în mod sinonimic pentru *alethe legein* (a rosti adevărul), aşa cum atestă mai multe pasaje din Herodot şi Platon. Această sinonimie lingvistică exploatată filosofic de către Platon face să curgă şi astăzi multă cerneală pe tema „adevărului fiinţei". Între sublimităţi speculative şi fapte lingvistice nude, situarea argumentativă a lui Platon ocupă o poziţie intermediară. Alimentat de curente presocratice, fluviul platonician va alimenta la rîndul său aristotelismul.

[68] Exegeţii au remarcat că aceste raţionamente despre ciudata fiinţare a nefiindului sînt calchiate după dezvoltări similare la Gorgias. — În măsura în care Unul ce nu este poate fi numit „nici unul", s-ar putea spune deci că aşa cum *henologia* încorporează o teorie a fiinţei, ea mai încorporează şi o doctrină a neantului, a nefiinţei, o *oudenologie*. — Corespondentul logic al argumentaţiilor expuse sînt legile logice ale negaţiei iterate şi operaţiei de obversiune (transferul negaţiei propoziţionale asupra unui termen al enunţului).

[69] Concluzia acestei importante secţiuni din exerciţiul henologic ar părea să valideze aserţiunea de la 160 c, cum că Unul nefiinţător are şi el parte de o anume cunoaştere şi ştiinţă. Dar ce „din cale-afară de stranie" este o cunoaştere bazată atît pe conjuncţia unor predicate opuse cît şi pe supoziţia non-existenţei! Este drept că, din alt punct de vedere, concluzia apare a fi mai suportabilă decît în cazul secţiunii a doua, întrucît absenţa presupoziţiei existenţiale, respectiv tratarea Unului ca entitate fictivă, poate permite trecerea în regim de ficţiune şi a predicaţiilor contradictorii: nefiinţă şi contradicţie coexistă mai curînd, una fiind simptomul celeilalte, în conştiinţa logică obişnuită. Despre ficţiuni — nu-i aşa? — *putem spune orice*, fiindcă despre nimic

oricum nu se poate spune nimic. Și totuși, lucrurile nu stau exact așa. Inexistentul are treptele și modurile sale, importantă fiind aici distincția între ceea ce este posibil și imposibil din punct de vedere logic, mai întîi, iar apoi din alte puncte de vedere (teoretic, empiric, tehnic, deontic, etc.). Nu ne rămîne decît să tratăm rezultatele obținute aici, ca și pretutindeni în cadrul exercițiului filosofic, drept unul din „blocajele succesive ale gîndului", așa cum propune C. Noica, în comentariul său din volumul de față.

[70] În a șasea secțiune, concluzii radical opuse celor anterioare sînt derivate pe baza unui „truc argumentativ" destul de evident. Formularea *hen ei me esti* („Dacă Unul nu este") fusese interpretată în cele precedente ca și cum privea condiția „Dacă Unul nu este unu", analizîndu-se în continuare expresia „nu este unu", în raport cu Unul despre care se enunță *a nu fi unu;* reflectorul se îndrepta asupra caracterului determinat al lui *a nu fi unu,* privea o absență și nonexistență determinată. De data aceasta, *hen ei me esti* este analizat ca neființă în genere, respectiv ca negare a existenței *simpliciter,* în cadrul *condiției* „Dacă Unul nu este". În joc este acum nu determinația de *a nu fi unu,* ci de a *nu fi.* Concluziile, cum se va vedea, îl privesc pe *to me on* în genere, nu numai pe *to me on hen* în speță. Cu alte cuvinte, Unului inexistent i se aplică ceea ce se stabilește în prealabil despre *inexistent* în genere. Prin referirile sale nespecifice explicite la *to me on,* textul face explicit că această parte a henologiei negative echivalează cu o teorie a neființei în genere, o *oudenologie* generală, și anume, de data aceasta, una de tip cu adevărat eleat. Fiindcă Parmenide nu face aici decît să dezvolte afirmația eleată: *neființa nu este.* — Se lămurește totodată, pe altă latură, solidaritatea dintre Unu și ființă, concreșterea lor, evidențiată de către Platon în secțiunea a doua a exercițiului.

[71] Auguste Diès notează, la acest loc, că ipoteza de față, ca și prima, „conduc deopotrivă la un neant despre care nu putem gîndi nimic și despre care nu putem spune nimic. Neoplatonicienii vor distinge un dublu neant: primul este dincolo de ființă, inefabil, întrucît transcendent, ultimul este cel de dinaintea ființei: este „abisul nimicului" (Platon, *Oeuvres complètes,* tome VIII, 1. partie — *Parménide* — texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, 1923, p. 111).

[72] Ultimele două secțiuni ale exercițiului parmenidian vizează alteritatea Unului, celelalte (lucruri? forme?) decît Unul, adică o ipotetică lume lipsită de Unu. Argumentînd *a contrario,* Platon va face vădit efectul pustiitor, neantizant, al absenței Unului într-o „lume ca nelumea", pe care încearcă s-o gîndească, gîndind, tot astfel, negîndirea, spre a sugera bunătatea lumii, a ființei, sprijinite pe Unul-Bine.

[73] Din inexistența Unului nu decurge că celelalte, adică alte forme și lucruri, diferite de Unu trebuie să existe. Existența celorlalte decît Unu este ipoteza *suplimentară* în care absența lui Unu conduce la o ființare de neînțeles. Formularea de la 165 e 1, *ei henos me ontos polla estin* explicitează regimul ipotezei de care depind rezultatele raționamentului:

pluralitatea lipsită de orice principiu de unitate. Aceste rezultate privesc *pan to on, ho an tis labe te dianoia* (165 b 6), privesc orice existent luat în încercarea de a fi gîndit.

[74] O pagină extraordinară aceasta; deducția categorială iradiază o stranie lumină egală, ca în lumea umbrelor, în care tocmai de aceea contrastul dintre umbre și lumini lipsește. Dar este aceasta întocmai o deducție categorială? Ea se sprijină, de fapt, pe o descripție fenomenologică a unei gîndiri strămutate din orizontul ei categorial normal în încercarea de a gîndi multiplul lipsit de Unu și astfel metamorfozat în propria lui umbră. Din tabloul lui Platon, cum spuneam, lipsește contrastul dintre lumină și umbră; nu lipsește însă mișcarea, eclerajul prin apropiere. Totul se petrece ca într-un vis; un vis categorial, cel al unui mers care nu te apropie de țintă. Situația tipic zenoniană a regăsirii dificultății intacte după fiece pas devine aproape un coșmar.

[75] Sîntem la capăt de drum. Dacă teatralizăm argumentația ar trebui spus că aici „evenimentele se precipită". Mică lovitură de teatru: acea pluralitate lipsită de Unu, așa cum apăreau altele decît Unul în secțiunea precedentă, nici nu este pluralitate! Dar adevărata surpriză o constituie, credem, faptul că, de această dată, contrazicerea verbală a tratamentului rezervat ceva mai sus pentru *talla tou henos* marchează nu o bruscă cotitură, mergînd pînă la ruptură, ci, dimpotrivă, o continuitate sesizantă, care *unifică* ultimele două etape ale exercițiului henologic. Nicăieri, poate, Platon nu găsește accente mai elocvente pentru cauza Unului decît atunci cînd *descrie* eșecul unei gîndiri care nu ar descinde din Unu, nu ar participa la el, deci cînd descrie o disoluție categorială.

[76] Concluzie categoric rostită, piatră unghiulară în întreaga construcție filosofică. Prin contrapoziție, propoziția se convertește în: orice existent îl adeverește pe Unul, ca existînd și dezvăluindu-se. La întrebarea „De ce există mai curînd ceva, decît nimic?", răspunsul platonician este limpede. *Timaios* îl va explicita tocmai. — După părerea noastră, prezența cîtorva enunțuri de anvergura acestuia de-a lungul întregului exercițiu henologic aruncă un mare semn de întrebare asupra interpretărilor care tind să reducă semnificația dialogului la duelul cu Zenon, cu armele alese de acesta din urmă. Nu un duel cu Zenon, ci un pas mai departe în punerea Formelor la temelia gîndirii ar putea însemna mai curînd acest *Parmenide*, plin de capcane și enigme, mai ales atunci cînd încercăm a-l parcurge abstracție făcînd de „tradiția nescrisă", de doctrina orală profesată la Academia lui Platon.

[77] Concluzia întregului exercițiu. Solicitării adresate lui Zenon de către tînărul Socrate (129—130; în mod specific, 129 b 7—c 1) i s-a dat, în mod incredibil, curs! Lui Socrate nu-i rămîne, într-adevăr, decît să se mire; mirare care va constitui un nou început (v. *Theaitetos* despre funcția mirării în demersul filosofic). Concluzia reamintește, totodată, faptul că nu numai absența, ci și prezența lui Unu, deci tematizarea lui ca atare este o sursă de dificultăți, nicidecum de confort al gîndirii.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. EDITĂRI DE TEXT, TRADUCERI ȘI COMENTARII

Platonis opera recogn. brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, vol. II, Oxford, 1901 (reed. 1957).

PLATON, *Oeuvres complétes*. Tome, VII. 1. partie *Parménide*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, 1923; reed. 1965; ed. „Les Belles Lettres".

Platons Werke. Von F. Schleiermacher. Berlin. Teil I, Bd. 1855 (reed. Hamburg, 1958).

Platons *Dialog Parmenides*, Neu übersetzt und erläutert von G. Apelt. Leipzig, 1919. Felix Meiner Verlag. Philosophische Bibliothek 83.

PLATON, *Parmenides*. Übersetzt und herausgegeben von Hans Günther Zekl. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972, Philosophische Bibliothek, Bd. 279.

PLATON, *Parmenide*. În românește de Șt. Bezdechi.

Le Parménide, dialogue de PLATON. Traduit et expliqué par J. A. Schwalbe, Paris, 1841.

Léon Robin, *Parmenide*, ou Des Idées. În: PLATON, *Oeuvres complètes*, II. „Bibliothèque de la Pleiade", 1950.

The Parmenides of PLATO. Transl. into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. Oxford, 1871; 1953, 1964.

The Parmenides of PLATO. Transl. into English with Introduction and Appendixes by E. A. Taylor. Oxford, 1934.

Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and *Plato's Parmenides*, transl. with an Introduction and a running commentary by F. M. Cornford. London, 1939; 1964.

PLATON, *Parmenid* (perev. N. N. Tomașov). Cu un cuvînt Introductiv de A. F. Losev și note de A. A. Taho-Godi. În: PLATON, Socinenia v treh tomah, Tom 2. „Mîsl", Moscova, 1970.

Platonis opera quae extant omnia, ex nova Ioannis Serrani interpretatione. Genova, 1578 (Stephanus), vol. III, p. 126 sq.

Corpus Platonicum medii aevi. Plato latinus, III: Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeke, ed. R. Klibansky et C. Labowsky, Londra, 1953.

Diels—Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 1—3, Berlin.

Filosofia greacă pînă la Platon. Vol. I, 1, 2; Vol. II, 1, 2; (redactori-coordonatori: Ion Banu, Adelina Piatkowski), Ed. Științifică și Enciclopedică.

ARISTOTEL, *Metafizica*. Ed. Acad., București.

Procli commentarius in Platonis Parmenidem, ed. V. Cousin. Paris, 1864; Hildesheim, 1961.

Procli in Platonis theologiam libri VI. Coll. „Les Belles Lettres", Paris.

2. STUDII

R. E. ALLEN, *The Interpretation of Plato's Parmenides. Zeno's Paradox and the Theory of Forms.* În: „Journal of the History of Philos.", II, 1964.

O. APELT, *Untersuchungen über den Parmenides des Platon.* În: Apelt, *Beiträge zur Geschichte d. griech. Philos.*, Leipzig, 1889; a se vedea și Introducerea și notele lui Apelt la traducerea dialogului.

E. BRÉHIER, *Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin.* În: „Sophia", 6, 1938.

V. BROCHARD, *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste.* În: *Études de la philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Paris, 1912.

G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo.* Roma, 1932.

K. W. DIETRICH, *Der platonische Dialog Parmenides und die Ideenlehre.* Dissertation. Erlangen — Nürnberg, 1910.

E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One.* În: „Class. Quart." 22, 1928.

P. FRIEDLÄNDER, *Platon.* Berlin, 1960, vol. 3.

K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre.* Stuttgart, 1963.

P. T. GEACH, *The Third Man again.* În: „Philosophical Review", 65, 1956.

TH. GOMPERZ, *Griechische Denker* Vol. 2. Leipzig, 1902.

E. HÖFLICH, *Die Prinzipienlehre des platonischen Dialogs Parmenides.* Dissertation. München, 1954.

G. HUBER, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides.* Dissertation, Basel, 1950; Wien, 1951.

K. F. JOHANSEN, *The One and the Many. Some Remarks concerning Plato's Parmenides and the Method of Collection and Division.* În: „Classica et Mediaev.", 18, 1957.

W. KLEMM, *Platos Ideenkritik und die Neuformung der Idee in seinem Dialog Parmenides.* Dissertation, Göttingen, 1949.

R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Age and the Renaissance,* În: „Mediaeval and Renaissance Studies", I, London, 1942.

T. S. KNIGHT, *Beyond Parmenides. The Problem of Non-being.* An ontological Essay developing some Implications of Plato's Distinction between absolute and relative Non-being. Dissertation, Syracuse University, 1956.

E. LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart.* Karlsruhe, 1989.

W. F. LYNCH, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides.* Georgetown University Press, 1959.

F. MEHRING, *Die griechische Dialektik in ihrem Höhepunkt nach dem platonischen Parmenides.* În: „Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik", NF 45, 1864.

J. M. E. MORAVCSIK, *The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms.* În: „Phronesis", 8, 1963.

P. NATORP, *Platos Ideenlehre.* Leipzig, 1921 (ed. a 2-a).

C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abenlande.* Vol. I—IV. Leipzig, 1855; Graz, 1955.

K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.

J. M. RIST, *The neoplatonic One and Plato's Parmenides*. În: „Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 93, 1962.

C. RITTER, *Platon*. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Vol. I, II. München, 1910, 1923.

L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*. Paris, 1908.

L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.

R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectic*. Oxford, 1953.

W. D. ROSS, *Plato's Theory of ideas*. Oxford, 1951.

G. RYLE, *Plato's Parmenides*. În: „Mind", 48, 1939, p. 129 și urm.; p. 302 și urm.

K. SCHILLING, *Platon. Einführung in seine Philosophie*, Wurzach, 1948.

W. SELLARS, *Vlastos and the Third Man*. În: „Philosophical Review", 64, 1955, p. 405 și urm.

A. SPEISER, *Ein Parmenideskommentar. Studien zur platonischen Dialektik*. Stuttgart, 1937; reed. 1959.

J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*. În: *Handbuch der Philosophie*, I., München 1931.

J. STENZEL, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt, 1956.

J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt, 1961.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, 1924; reed. Darmstadt, 1959.

G. VLASTOS, *Platonic Studies*.

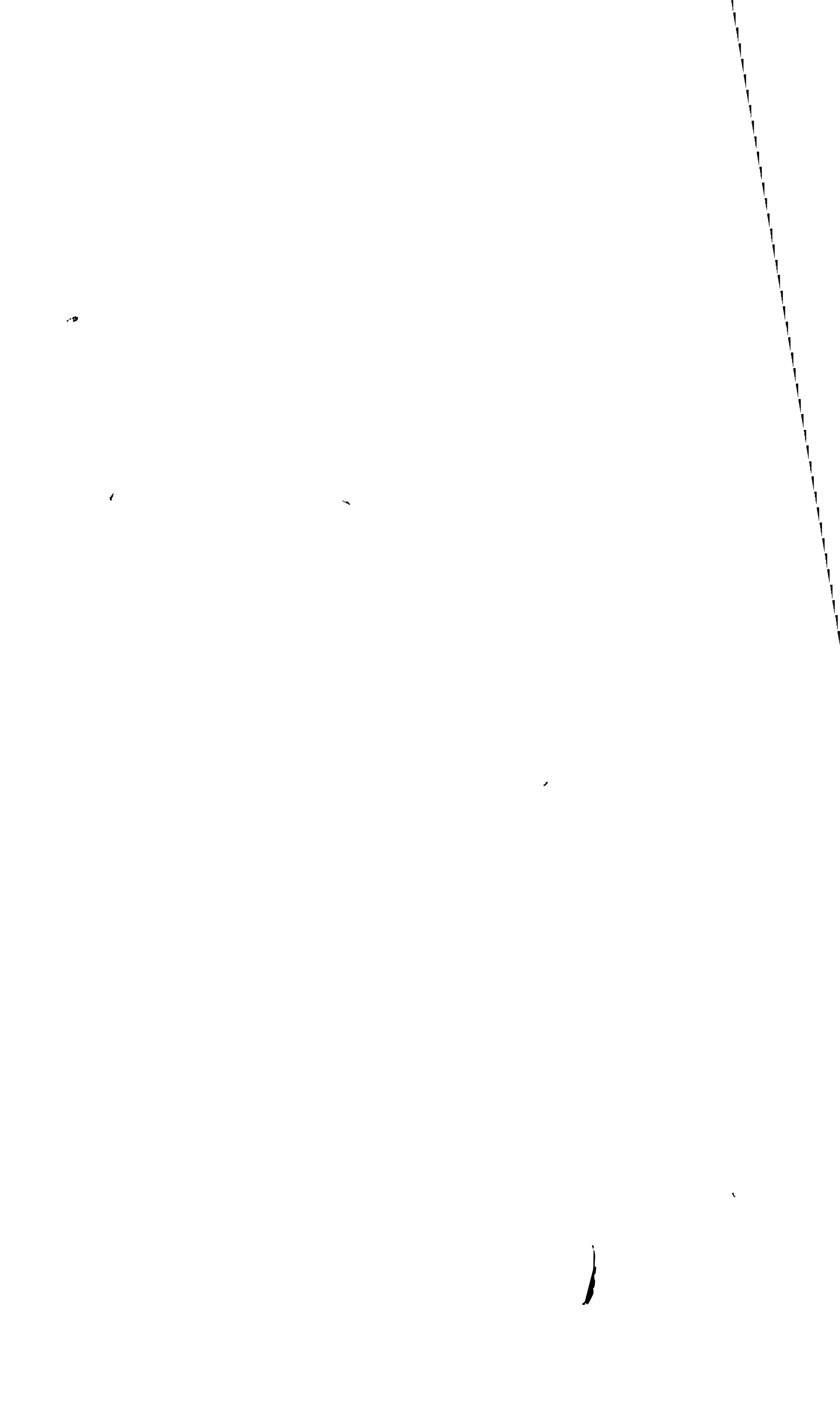
J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris, 1926.

U. V. WILLAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*. I—II. Berlin, 1919. Reed. Berlin, 1959, 1962.

E. A. WYLLER, *Platons Parmenides. Form und Sinn*. În: „Zeitschrift ph.", F. 17, 1963, p. 202 și urm.

E. A. WYLLER, *La philosophie de l'instant chez Platon ou la troisième hypothèse du Parménide*. În: „Revue de Synthèse", 85, 1964, p. 9 și urm.

H. G. ZECKL, *Parmenides. Untersuchungen über innere Einheit, Zeilsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialogs*. Marburg, 1971.



ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ

THEAITETOS

LĂMURIRI PRELIMINARE

AUTENTICITATE. DATARE

Dacă autenticitatea acestui dialog nu a fost pusă nici un moment la îndoială, plasarea lui în ansamblul (și în cronologia) *corpus*-ului platonic a cunoscut, în schimb, destule modificări[1].

Locul fixat de tradiția antichității tîrzii (după o împărțire ce pare să țină seama, cel puțin pentru unele dialoguri, mai mult de subiect decît de cronologie) este în tetralogia a II-a, alături de *Cratylos*, *Sofistul* și *Politicul*, iar lucrul acesta a influențat, poate, vechile opinii după care dialogul este dintre cele timpurii.

Dată fiind existența a două tipuri de criterii pentru datare (unele stilometrice, bazate pe elementele formale ale textului, iar altele obținute prin analiza informațiilor controlabile istoric), demersul științific a urmat un parcurs dublu, adesea paralel, uneori congruent. Cercetările stilometrice începute în a doua jumătate a secolului trecut au fixat în linii mari, ca dată a „nașterii" lui *Theaitetos*, perioada anilor 360, lucru confirmat, nu fără nuanțări și evidențierea unor puncte neclare, de analizele ulterioare[2]. În ce privește informațiile referitoare la evenimente istorice, elementul cel mai ușor controlabil este indicația din prolog ce menționează operațiuni militare ateniene la Corint; și aici însă există o doză de incertitudine, întrucît lupte s-au dat în preajma acestui oraș atît în 394, la începutul așa-numitului război al Corintului, cît și în 369. Deși ambele date au fost susținute cu argumente variate[3], mai probabilă pare cea de-a doua, pentru care pledează, în afara concluziilor oferite de datele stilometrice, și unele indicații din istoria matematicii[4]. Oricum ar sta lucrurile în privința acestui eveniment istoric, datarea lui nu privește decît prologul, care prezintă în felul acesta elemente mai noi față de indicii clare ale unei faze mai vechi de elaborare, prezente în cuprinsul dialogului. Cu aceasta abordăm o problemă delicată a cronologiei platoniciene: ipoteza revizuirii unora dintre dialoguri, problemă aducătoare — cel puțin la o primă vedere — de noi complicații într-un domeniu insuficient clarificat pînă în prezent al exegezei lui Platon.

Principalele argumente în favoarea unei revizuiri a dialogului sînt următoarele:[5]

a) menționarea în *Comentariul anonim* a unui alt prolog;

b) precizarea din prolog (143 b—c), privind schimbarea modalității de transmitere (transformarea în dialog dramatic din dialog narat);

c) prezența în tot cuprinsul dialogului a unor elemente din perioada tîrzie, alături de indicii ale perioadei timpurii.

Concluziile cercetărilor conturează imaginea unei prime variante a dialogului, posterioare cu 15—20 de ani evenimentelor de la 394—390[6], deci după *Charmides*, probabil. Acestei prime variante îi aparțin elemente legate mai degrabă de perioada de tinerețe, cum este menționarea „moșitului" practicat de Socrate[7]. După citirea și prezentarea în cadrul Academiei, poate ca exercițiu, această variantă este mai tîrziu reluată și dezvoltată, rezultînd astfel versiunea actuală, care prin aspectul general indică perioada tîrzie[8].

Fără a insista aici în sublinierea asemănărilor cu celelalte creații ale perioadei de maturitate și bătrînețe, este de evidențiat afinitatea cu *Parmenide*[9]. Amîndouă abordează probleme asemănătoare (deși de la *Tht. la Prm.* se face trecerea de la meditația epistemologică la cea ontologică), amîndouă sînt, în felul lor, preliminarii la *Sofistul* și *Politicul*, iar, dintre asemănările formale, amîndouă sînt lipsite de caracteristicile „baroce" ale stilului tîrziu, grupate sub denumirea de *ónkos* („amploare", „emfază")[10].

În fond, probabil că, așa cum s-a spus, „trebuie să încercăm transformarea acestei vederi lineare (a cronologiei dianală, și să vedem grupuri ce răsar deasupra dialogurilor particulare, deasupra grupurilor perioade, iar deasupra perioadelor, opera lui Platon ca un întreg"[11].

DESPRE SUBTITLU

Tema generală a acestui dialog este cunoașterea, mai precis ajungerea la ea prin critica unor pseudo-cunoașteri care pot, cel mult, indica — prin caracterul lor de exemplu negativ — calea spre adevărata cunoaștere[12]. *Epistéme* înseamnă, pe de altă parte, apropierea maximă de formele pure ale ființării, de Idei. Iată de ce o astfel de cunoaștere nu poate fi circumscrisă nici vreunui ansamblu de date, fenomene și relații între acestea (care să constituie o știință individuală), după cum nu poate fi nici asimilată vreunei atitudini metodologice particulare, opuse alteia într-o relație de tipul „știință VS artă". Am preferat, din această pricină, traducerea cuvîntului grecesc prin „cunoaștere", termen a cărui generalitate are dimensiunile unui superlativ — în măsura în care acesta dă seamă de manifestarea la intensitate maximă a calității pe care o exprimă[13].

Au fost relevate și alte valențe majore pe care le conține textul nostru[14]; pentru o interpretare întrucîtva deosebită, ce trădează măsura comună de analiză a Antichității, redăm un fragment din *Comentariul anonim:* „Totodată și Theodoros îi era cirac /ἑταῖρος/ lui Protagoras, iar Theaitetos dăduse peste lucrarea lui Protagoras, *Despre adevăr*, în care se vorbește despre cunoaștere. Era deci necesară clarificarea prealabilă a acestor probleme. Dintre platonicieni însă unii au crezut că dialogul este despre criteriu, deoarece se lungește

de-a binelea în cercetare asupra acestui subiect. Dar lucrurile nu stau astfel, ci își propune să vorbească despre cunoaștere pur și simplu. Iar pentru aceasta face în mod necesar o cercetare asupra criteriului. Or, acuma, numesc „criteriu" lucrul prin intermediul căruia emitem o judecată ca prin intermediul unei unelte; căci este necesar să avem cu ce să judecăm faptele, iar, cînd această unealtă este ascuțită, acceptarea /παραδοχή/ celor judecate bine, odată fixată, devine cunoaștere. Unii afirmă însă că el (Platon, n.n. M.C.) arată că și-a propus să cerceteze cunoașterea, în *Theaitetos*, a celor care nu există, iar în *Sofistul*, a celor care există. Așa încît s-au apropiat ei mult de adevăr, dar nu l-au atins; pentru că nu cercetează materia /ὕλη/ față de care acționează cunoașterea, ci care este substanța /οὐσία/ acesteia. Or, una este altceva decît cealaltă, după cum, în ce privește meseriile, una este să cercetezi substanța fiecăreia și alta materia cu care are de-a face. Deoarece cunoașterea era opinia corectă unită cu rostul /αἰτία[ι]/ raționamentului (căci atunci cunoaștem problemele, cînd știm nu numai că există, ci și de ce), dar <deoarece> erau unii care supraestimaseră senzațiile, pentru că ele au ceva ce impresionează /τι πληκτικόν/, atribuindu-le și exactitate, mai întîi va analiza acest concept („opinie", n.n. M.C.), apoi va face o trecere la opinia corectă, după aceasta la opinia corectă însoțită de înțeles, iar aici va opri cercetarea. Iar dacă adaugă legătura rostului, argumentul unei astfel de cunoașteri îi iese desăvîrșit"[15].

πειραστικός este dialogul construit pe încercare, pe tentativă. În cazul nostru, este vorba de încercările pe care le face Theaitetos de a da cunoașterii o definiție adecvată.

Din sensul cuvîntului de bază, πεῖρα (= „încercare", „experiență", „probă"), ca și din cel al verbului denominativ, πειράζειν (= „a pune la încercare") apare clară atitudinea activă pe care o are unul dintre interlocutori (în cazul nostru, Socrate) în verificarea (controlarea după criteriul adevărului, supunerea la un etalon obiectiv) a opiniilor formulate de celălalt. În felul acesta, acțiunea lui Socrate de „a pune la încercare" (cf. βασανίζειν — 150 c, și n. 31 la text) opiniile lui Theaitetos despre cunoaștere este subliniată prin această clasificare — posterioară lui Platon, dealtfel — în spiritul imaginii create de Socrate însuși despre sine, ca moașă.

Pentru ilustrarea celor de mai sus, vom cita un pasaj din Aristotel (*Respingerile sofistice*, 165 b 4—6) în care sînt prezentate tipurile de argumente în discuții: „Argumentele peirastice sînt acele care raționează pornind de la premisele acceptate de respondent și pe care cu necesitate trebuie să le cunoască acel care pretinde că posedă știința..."[16]. În aceeași lucrare (169 b 25), tehnica peirastică („arta de a examina") este socotită „o parte a dialecticii; și aceasta (peirastica, n.n. M.C.) poate să ajungă la o concluzie falsă din cauza ignoranței respondentului"[17].

PERSONAJE

EUKLEÍDES. TERPSÍON

Esenţa datelor despre Eukleides se află în D.L. II, 106—108[18]. Este originar din Megara, îl studiază pe Parmenide, ca şi pe sofişti. Interesul pentru metodele de argumentare ale acestora — pentru care este dojenit de Socrate[19] — se află, pare-se, la originea denumirii de „eristici" dată discipolilor lui Eukleides[20].

Cercul acestor discipoli pare să fi fost unul mai degrabă esoteric[21]; de asemenea, dialectul megarian va fi însemnat şi el un obstacol — prin puţina răspîndire a scrierilor acestei şcoli — spre cunoaşterea mai bună a unui grup ce tindea, măcar prin conducătorul său, la fixarea unui sistem propriu[22].

Platon, care era mai tînăr decît Eukleides, îl cunoaşte pe acesta după moartea lui Socrate cînd, împreună cu alţi discipoli ai marelui atenian se refugiază la Megara[23], „temîndu-se de cruzimea tiranilor". Probabil că şederea aici, deşi nu prea îndelungă[24], a lăsat unele urme în scrisul lui Platon[25]; s-a presupus chiar că dialogurile logice, ca şi *Euthydemos*, ar fi rezultate ale acestei influenţe[26].

Se poate crede că la data actualului prolog din *Theaitetos* Eukleides nu se mai afla în viaţă, dar că trăia încă în momentul apariţiei primei variante a dialogului nostru[27]. Se pune astfel problema prezenţei lui Eukleides ca personaj, mai exact, a rolului său de depozitar — şi, în ultimă instanţă, de transmiţător — al acestei discuţii despre cunoaştere. S-a crezut că acest lucru s-ar datora faimei de scriitor a lui Eukleides[28] ori că ar fi un compliment la adresa acestuia[29]. S-a emis apoi supoziţia că Platon ar indica, prin aceasta, raţiunea de a fi a dialogului: pregătirea pentru o confruntare cu filosofia megarică[30] sau că dialectica practicată de megarici ar fi un studiu preliminar momentului Socrate-Platon[31], în sfîrşit, se motivează alegerea lui Eukleides prin aceea că el „este capabil să dea o prezentare adevărată a discuţiei despre ἐπιστήμη prezentîndu-se astfel ca un martor de încredere[32].

În fond, chiar dacă a fost sugerat caracterul ideal pe care îl are prezentarea faptelor istorice în dialog[33], nu este cu toate acestea exclus ca Eukleides să-şi fi făcut efectiv însemnări după relatările lui Socrate[34], iar alegerea sa drept custode-emiţător al dialogului nu face decît să confirme aceasta.

Despre celălalt personaj al prologului, Terpsion, nu se ştie decît că a aparţinut şi el şcolii megarice[35].

Atît Eukleides, cît şi Terpsion se află lîngă Socrate „în ziua cînd a băut în închisoare otrava" (*Phd.*, 57 a-59 c; v. Platon, *Opere, IV*, p. 53, trad. P. Creţia).

THEODOROS

Theodoros din Cyrene este unul dintre matematicienii vestiți ai lumii clasice. Viața sa, acoperind în mare secolul al V-lea, se întinde aproximativ între 470/460 și 390. Catalogul întocmit de Eudemos din Rhodos, filosof și istoric al științelor, elev al lui Aristotel, îl prezintă ca un contemporan al lui Hipocrate, iar în *Theaitetos* îl aflăm de o vîrstă cu Socrate[36]. În tinerețe, Theodoros are preocupări filosofice, pe care le abandonează însă în favoarea matematicii[37]. O dovadă a acestor prime contacte ale lui Theodoros cu meditația filosofică este prezentarea lui, în *Theaitetos,* în postura de adept al concepțiilor lui Protagoras, cu care, ni se spune, a întreținut relații strînse. Influențat a fost și de modul de gîndire pitagoreic, mai ales în privința alegerii matematicii ca preocupare definitivă[38]. În fapt, Iamblichos *(uit. pyth.*, 267) enumeră printre pitagoreicii din Cyrene un Theodoros, iar scolia precizează: „pentru că și ⟨Theodoros⟩ cirenaicul ⟨era⟩ pitagoreu, contemporanul lui Socrate[39]. În legătură cu această mențiune a fost sugerată posibilitatea unei confuzii cu Theodoros din Tarent[40]; ipoteza este însă puțin probabilă, dată fiind insistența cu care numele lui Theodoros este asociat pitagoreicilor, exclusiv în postură de matematician. Cît despre un pasaj din D.L. (III, 6: „apoi — (de la Megara, n.n. M.C.) plecă — Platon, n.n. M.C. — la Cyrene să-l viziteze pe Theodoros matematicianul și de acolo în Italia, să vadă pe filosofii pitagoricieni, pe Philolaos și pe Eurytos“ — trad. C. Balmuș), nu credem că Theodoros apare de-aici „mai degrabă opus pitagoricienilor“[41]. După părerea noastră, pasajul ar sugera, dimpotrivă, un interes al acestuia față de pitagorei, interes insuflat și lui Platon, care de la Cyrene se îndreaptă spre Grecia Mare[42]. Pentru aceasta pledează, în afara pasajului din Iamblichos citat mai sus, și orientarea lui Theodoros[43] spre matematică. Mai mult, nu poate fi lipsit de importanță faptul că Theodoros își începe demonstrația despre numerele iraționale cu numărul 3: aceasta arată că el cunoștea demonstrarea iraționalității lui $\sqrt{2}$, ce fusese deja făcută de către matematicienii pitagoreici[44].

În ce privește legăturile cu Platon însuși tot în D.L. găsim, în afara pasajului citat mai înainte, încă o mențiune a raporturilor dintre Platon și Theodoros, despre care ni se spune că este „un geometru din Cyrene, la ale cărui lecții a asistat și Platon“[45].

THEAITETOS

„Cel primit din partea divinității“, așa poate fi înțeles numele personajului principal al dialogului, un tînăr dotat cu calități intelectuale și morale deosebite, despre care cunoaștem însă foarte puține lucruri[46]. S-a născut la Atena, la o dată ce se poate conjectura pe la 415—414[47] și a fost elevul lui Theodoros; a avut legături și cu Academia și a fost apropiat

lui Platon. Familiaritatea cu acesta, i-a conferit, probabil, o anumită autonomie în raport cu elevii obișnuiți ai Academiei, ca și faptul că preocupările sale rămîneau, indiscutabil, în domeniul disciplinelor legate de numere[48].

Dintre contribuțiile prin care Theaitetos a rămas în istoria matematicii, ne este prezentată în dialogul de față formularea teoretică a iraționalității unor numere[49]. Acest detaliu sugerează intenția lui Platon de a reliefa în modul cel mai pregnant intuițiile matematice ale eroului său, chiar aflat în cea mai fragedă tinerețe. Așa se explică ipoteza că Platon anticipează descoperiri matematice ulterioare, în fapt, epocii în care se desfășoară dialogul[50].

Cele afirmate puțin mai înainte despre intenția lui Platon de a sublinia caracterul exemplar al tînărului atenian par să capete o confirmare în plus prin prologul lui *Theaitetos*. Aici, înainte de a ne pune în fața întrebării „ce este cunoașterea?“, înainte chiar de a creiona personajele care iau parte la discuție, Platon aduce în prim-plan, printr-o anticipație (retrospectivă într-un anume sens), un destin împlinit: în momentul acesta, al prologului, Theaitetos este un bărbat matur, împodobit cu toate virtuțile și care, iată, se întoarce acum încununat și cu laurii vitejiei, cîștigați meritoriu pe cîmpul de luptă. Momentul prilejuiește spectatorului (în speță, Eukleides, iar prin el, tuturor) revederea începuturilor lui Theaitetos, întoarcerea la o judecată de valoare a lui Socrate, referitoare la acesta. Platon ne propune, cu alte cuvinte, un tip uman perfect[51].

Poate că *Theaitetos* constituie și un elogiu funebru al omului desăvîrșit. Cuvîntul de închidere a dialogului, ce-i aparține lui Socrate, cuprinde în prima parte a sa *(Dacă totuși... ce nu știi)* o privire ce schițează *in spe* devenirea lui Theaitetos după întîlnirea cu Socrate. Considerată însă din unghiul prologului, figura morală a tînărului se transformă, devenind o imagine *in actu*. Forma lingvistică, aceea a conjunctivului potențial din original, redat în traducere prin subordonata condițională, se cere așadar corectată prin prisma anamnetică a textului de la începutul dialogului, deoarece în prezentul etern al cititorului, existența evenimențială a lui Theaitetos este încheiată. Ne aflăm în fața unui fapt perfect, din care subzistă însă caracterul exemplar al personajului și aceasta este ceea ce sare dincolo de particular, cu alte cuvinte, rezultatul. Că acesta este unul real ne-o spune a doua parte a cuvîntului de închidere *(căci doar atîta... cîți sînt frumoși)*, în care Socrate îi descrie pe cei cărora li se adresează meseria sa. Fiecare din cele trei adjective („tineri“, „aleși“, „frumoși“) îl vizează pe Theaitetos, care este astfel sublimat într-o imagine idealizată, arhetip ea însăși al exemplului de „om întreg“ pe care ni-l propune prologul[52].

SOCRATE. SOCRATE CEL TÎNĂR

Ceea ce este reliefat cu precădere în dialogul nostru este latura de pedagog a lui Socrate, subliniată prin intermediul „moșitului“ pe care îl practică.

În al doilea rînd (complementar observaţiei anterioare), Socrate ne apare şi de astă dată — cum se întîmplase şi în *Phaidon* — ca un „descîntător minunat“[53]. Atîta doar că, dacă în *Phaidon* lui Socrate îi este dată putinţa de a vindeca teama de moarte, în *Theaitetos* el este acela care trezeşte reflecţia la viaţă, orientînd mişcarea gîndurilor spre cunoaştere. Dealtfel, maieutica, aşa cum o practică faţă de Theaitetos, implică, în prelungirea comparaţiei cu moaşele obişnuite, şi prezenţa unor elemente rituale, precum în activitatea acestora, descîntecele[54]. Mai mult, Socrate are de vindecat şi în *Theaitetos* o teamă — incipientă, e-adevărat — care se manifestă discret, în deplină armonie, dealtminterea, cu aerul de curăţie şi cuminţenie ce învăluie întreaga persoană a lui Theaitetos: este frica sau mai curînd, sfiala tînărului de a pătrunde în cercetarea subtilităţilor epistemologice spre care îl îndeamnă „moşul“ Socrate, reţinerea firească pe care el o încearcă în a-şi urma călăuza în zborul spre înălţimile proprii trăirii filosofului[55].

Această caracteristică pedagogică este sugerată, în contrapunct, şi prin capacitatea profetică a lui Socrate de anticipare a evoluţiei tinerilor; intuiţia sa este adesea tradusă în fapt prin „peţirile“ nimerite pe care le efectuează în folosul acestora[56].

Socrate cel Tînăr apare ca însoţitor al lui Theaitetos şi în *Sofistul*, unde este descris ca un co-vîrstnic al acestuia, partener în exerciţiile fizice, obişnuit să trudească cel mai adesea împreună cu prietenul său[57]. Ca personaj îl întîlnim şi în *Omul politic*, unde are o participare activă de la un capăt la celălalt al dialogului[58]. Tot el pare să fie acel Socrate pomenit în *Scrisoarea a XI-a* ca fiind bolnav[59].

STRUCTURA DIALOGULUI. ELEMENTE PRINCIPALE

1. PROLOGUL

Theaitetos este deschis de un prolog ce pare adăugat la reluarea dialogului[60]. În *Comentariul anonim* există, dealtfel, menţionarea explicită a existenţei unui alt prolog: „S-a transmis şi un alt prolog, cam fad[61], de aproape aceeaşi întindere, al cărui început este: «Aduci, băiete, nu-i aşa, scrierea despre Theaitetos?». Cel autentic este însă acela al cărui început este: «Ei, Terpsion, acum. . .». S-ar părea că (Platon) a compus dialogul în stil dramatic, Socrate dialogînd cu Theodoros şi cu Theaitetos; apoi, deoarece a avut multe încurcături, a adăugat prologul, cum Eukleides şi-ar depăna în faţa lui Terpsion amintirea celor auzite de la Socrate“[62].

Trecînd peste unele opinii privind scopul acestei introduceri[63], putem distinge[64] cîteva funcţii prin care prologul îşi legitimează existenţa. Mai întîi, prin el se fixează — idealizat într-o bună măsură — cadrul istoric al discuţiei despre cunoaştere, discuţie a cărei importanţă este subliniată tot acum.

Apoi, aici este introdus Theaitetos, prezentat aproape apoteotic, într-un moment de maximă conformitate cu sistemul axiologic al *polis*-ului. În sfîrşit, prologul se leagă de sfîrşitul dialogului prin menţionarea unor elemente din biografia lui Socrate[65]; în felul acesta se formează un pericol narativ ale cărui extreme trimit, amîndouă, spre portretul filosofului de la 172 c—177 c[66].

Şi în ce priveşte forma în care ni s-a transmis *Theaitetos*, prologul oferă o modalitate de înţelegere. Este vorba, mai întîi, despre faptul că Eukleides posedă această discuţie despre cunoaştere transcrisă din propria-i amintire şi întregită cu completările făcute de Socrate la cererea lui Eukleides. Însemnările pe care acesta şi le-a făcut au toate şansele de a reprezenta o realitate, această manieră de a conserva spusele lui Socrate fiind îndeajuns de obişnuită printre familiarii acestuia[67].

În al treilea rînd, faptul că apare menţionată schimbarea formei de expunere — cu alte cuvinte, că dialogul este preschimbat dintr-unul narat într-unul dramatic — are şi un alt rol, în afară de cel menţionat expres de Eukleides (143 c: „pentru ca referirile lui Socrate... să nu-mi dea probleme"): dispariţia naratorului în dialogul nostru are, de fapt, menirea de a-l scoate mai bine în evidenţă. Devenind simplu personaj, Socrate iese din medierea la care l-ar fi dus prezentarea propriei sale evoluţii, intrînd în domeniul obiectivului. Lucrul acesta se poate surprinde într-o formă indirectă, observînd motivaţia unui alt scriitor care aplică acelaşi procedeu, Cicero[68]. Acesta, folosind în două lucrări acest artificiu de naraţie, îl motivează o dată (în *Tusculanae disputationes*, 1, 8) în acelaşi fel cu Platon[69]. În al doilea caz apare însă o dublă argumentare; în afară de dorinţa de a evita încurcăturile[70], Cicero afirmă că a procedat astfel, „ca să se pară că discuţia e susţinută de către oameni prezenţi în faţa noastră"[71]. Aceasta este pricina care ne face, extrapolînd-o la dialogul nostru, să presupunem că cel spre care converg luminile este, în primul rînd, Socrate.

2. PROBLEMA NUMERELOR IRAŢIONALE[72]

Matematica, în special geometria, ocupă în sistemul filosofic platonician o importanţă deosebită, fiind considerată o manifestare, într-o formă concretă, a unei cunoaşteri profunde[73]. Pentru Platon matematica este un instrument care aparţine în acelaşi timp ştiinţei şi filosofiei, un intermediar între obiectele sensibile şi idei[74].

Formaţia matematică a lui Platon este pitagoreică[75], iar lucrul acesta explică în bună măsură afirmaţiile de mai sus; tot de la această fază a gîndirii matematice trebuie să pornim şi pentru studiul problemei iraţionalelor. În legătură cu aceasta, este de menţionat că „arithmo-geometria pitagoreică, formă arhaică a matematicii greceşti, nu admite iraţionalul[76] (cu excepţia, totuşi, a lui $\sqrt{2}$); găsirea soluţiilor de rezolvare practică — ipostază ce a dus la dezvoltarea geometriei[77] — şi

de limitare conceptuală a incomensurabilității au necesitat efortul mai multor generații". De la Pitagora pînă la Euclid se parcurge un drum lung, ale cărui etape marchează trecerea de la „uimirea provocată de descoperirea unor mărimi nemăsurabile cu aceeași unitate"[78], la rezolvarea unor cazuri particulare ($\sqrt{2}$ cunoscut de Archytas ori chiar mai înainte, apoi pentru alte numere pînă la 17, de către Theodoros din Cyrene), la găsirea principiului teoretic prin Theaitetos și continuarea cercetării de către Eudoxos, în sfîrșit, la încheierea procesului de generalizare și clasificare, făcută de Euclid în cartea a X-a a *Elementelor* sale[79].

După cum se vede, rolurile de frunte în această cucerire științifică aparțin unor personaje din *Theaitetos*[80]. Mai mult, dialogul acesta conține un *locus mathematicus* (147 d—148 b) ce constituie cea mai importantă mărturie pre-euclidiană despre conceptualizarea iraționalității matematice[81]. Am considerat, de aceea, oportună o prezentare, chiar și restrînsă, a acestei chestiuni. Mai întîi, personajele:

Theodoros din Cyrene[82] este cel care face trecerea de la matematica pitagoreică la un nou mod de abordare a numerelor; concepția sa marchează evoluția de la „numărul-punct al vechiului pitagorism spre numărul-linie euclidian"[83]. În pasajul matematic din *Theaitetos* el își începe demonstrația construind niște figuri (... ἔτι ἡμῖν Θεόδωρος ὅδε ἔγραφε)[84]. Pe baza lor, el prezintă apoi o serie de cazuri particulare de segmente de dreaptă incomensurabile unității. Este probabil[85] că, dintre metodele pe care le putea aplica, Theodoros a folosit-o pe cea bazată pe construcții succesive de triunghiuri. Astfel, avînd un pătrat cu *1* = 1 și diagonala = $\sqrt{2}$, el va construi un nou triunghi dreptunghic avînd una din catete = $\sqrt{2}$ (diagonala deja stabilită), iar cea de-a doua catetă = 1. Rezultă $(2)^2+1^2 = 3$, deci ipotenuza = $\sqrt{3}$. Pe triunghiul acesta se poate construi un altul, a cărui ipotenuză va fi: $(\sqrt{3})^2+1^2 = 4$. În mod analog, $(\sqrt{4})^2 + 1^2 = 5$ etc. Firește că între aceste numere unele sînt raționale: $\sqrt{4}$, $\sqrt{9}$, $\sqrt{16}$, etc.

În legătură cu această înșiruire de exemple s-a emis ipoteza că Theodoros nu a vrut să generalizeze el însuși, lăsînd tinerilor săi elevi bucuria acestei descoperiri[86]. Se pare[87] totuși, că lui Theodoros îi lipseau, pentru a face această generalizare, două teoreme:

1) într-un număr pătrat oarecare (m^2), este conținut un anumit număr prim (p), conținut și în m;

2) orice număr, chiar dacă nu este număr-prim, se poate diviza în factori primi.

Astfel, meritul principal al lui Theodoros este acela că a dezvoltat demonstrarea iraționalității altor numere întregi nepătrate decît 2; acest lucru reprezintă o înnoire de principiu[88].

În ce îl privește pe Theaitetos[89], doctrina despre iraționale (așa cum reiese din cartea a X-a a *Elementelor* lui Euclid) i se poate atribui în întregime, ca și propozițiile aritmetice din

cărţile VII şi VIII, ce pregătesc demonstraţiile din cartea X. În afară de aceasta, numele său este legat de construirea poliedrelor regulate („cele cinci corpuri platonice"). În dialogul care îi poartă numele, Theaitetos operează generalizarea cazurilor particulare prezentate de către Theodoros. Mai întîi, el stabileşte două tipuri de segmente de dreaptă (γραμμαί): 1) comensurabile unităţii în lungime (= μήκη), al căror pătrat este măsurat printr-un număr plan echilateral[90] (τόν ἰσοπλευρὸν καὶ ἐπίπεδον ἀριθμον τετραγωνίζουσι) şi 2) comensurabile unităţii în putere (=δυνάμεις), adică prin suprafeţele cărora le pot da naştere. Theaitetos face apoi distincţia între comensurabile (în lungime sau doar în putere) pe de o parte şi iraţionale propriu-zise pe de altă parte. Împărţirea aceasta conţine implicită concluzia[91] că rădăcinile pătrate din toate numerele întregi rezultate din produse de factori inegali sînt iraţionale.

Acestea sînt, în mare, datele problemei; mai importantă devine, în acest punct, întrebarea: „de ce a abordat Platon teoria iraţionalelor?"[92]. Atenţia acordată de filosof numerelor (şi mărimilor) incomensurabile este deosebită în primul rînd din pricina interesului pentru geometrie. Într-adevăr, „... două numere care nu sînt comparabile prin natura lor, pot deveni prin ridicare la puterea a doua, ceea ce înseamnă posibilitatea de a construi un pătrat cu o suprafaţă egală de un număr de ori cu suprafaţa unui pătrat dat..."[93]. Această cauză este dublată de alta: caracterul enigmatic al naturii iraţionalului matematic[94] atrage în analogie natura cunoaşterii, care devine astfel al doilea termen al unei proporţii supuse unei duble cercetări: a matematicianului şi a filosofului. Chiar dacă rezultatul nu va fi, în cele din urmă, o victorie clară (cu alte cuvinte, o înţelegere perfectă a mecanismului cunoaşterii), intelectul va ieşi din această cercetare îmbogăţit cu noi certitudini. Acest progres calitativ este — dacă interpretăm corect demonstraţia lui P. H. Michel[95] — prezent în *Theaitetos*. Într-adevăr, în pasajul 201 e—202 a, vorbind despre „primele elemente", Platon ar face, de fapt, o referire la esenţa incomensurabilă a fiinţării; numai că această esenţă nu mai apare acum drept „iraţională" (ἄλογος), ci „par un de ces retournements de pensée et d'expression qui annoncent toujours chez Platon quelque trait de lumière éblouissant, l'irrationnel devient au contraire *ce qui ne peut qu'être nomée* (s.a.): οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον"[96]. Astfel se face trecerea de la ceea ce nu poate fi măsurat la ceea ce nu poate fi numit, iar, dacă meditaţia filosofică urmează în acest caz demersul matematic, ne poate fi îngăduit să vedem oglindită în iraţionalul matematic întrebarea pe care şi-o pune filosoful despre nonexistenţă[97].

Înţelegem acum valoarea de model pe care o are cercetarea problemei iraţionalelor faţă de atingerea esenţei cunoaşterii şi, în aceeaşi ordine de idei, se poate face observaţia că, dacă Platon recurge adesea la mit pentru a sugera ceea ce s-ar putea numi imaginea Ideii, apelează în schimb la matematică atunci cînd încearcă să descrie esenţa acesteia. Teo-

ria iraționalelor este, de aceea, prezentă, printr-o formă sau alta, în multe dialoguri[98], așa încît Platon a putut fi pe drept cuvînt considerat unul dintre cei mai importanți susținători ai cercetării în această direcție și, în general, un entuziast promotor al studiilor matematice[99]. Deși nu i se atribuie în mod expres nici o descoperire în domeniul matematic, deschiderea sa pentru această formă de înțelegere a Universului și, de aici, valoarea sa ca sursă pentru istoria matematicii grecești îl situează pe o poziție cu totul deosebită.

3. APĂRAREA LUI PROTAGORAS

Sub această denumire este cunoscut discursul de apărare pe care Socrate îl pronunță ca din partea lui Protagoras, de la 166 a pînă la 168 c. Discursul, strîns legat de definiția omului ca măsură, este precedat de o altă intervenție închipuită a lui Protagoras, la 162 d—163 a.

Deși constituie una din cele mai importante surse pentru cunoașterea gîndirii marelui sofist, acest cuvînt apologetic poartă amprenta stilistică și mentală a lui Platon. Astfel s-a subliniat (BABUT, p. 55) umorul ce rezultă din schimbarea identității conceptuale între Socrate și Protagoras: Socrate vorbește în locul lui Protagoras, dar acesta, criticînd felul în care Socrate i-a atacat teza, ajunge de fapt să condamne felul sofistic de a duce o discuție, lucru evidențiat și de prima intervenție imaginară a lui Protagoras (BABUT, p. 69)[100].

Atacînd contradicția dintre teza lui Protagoras și profesiunea de sofist a acestuia, Platon lovește în metodele sofisticii și în ultimă instanță în pretenția de totalitate a cunoașterii de acest tip.

S-a subliniat în același timp importanța tezei fundamentale a lui Protagoras, interpretată ca o reintegrare a omului în lumea sa, o reîntoarcere la sine;[101] s-a vorbit, în același sens de „o concepție sociologică a cunoașterii și a valorii acesteia“[102].

Referitor la analiza atitudinii lui Platon față de teoretizările lui Protagoras, pe de o parte, și la interpretarea modernă a acestora, pe de altă parte, se poate spune că, în timp ce meditația sofistului se oprește asupra societății umane văzute ca sistem în sine, independent, și încearcă să găsească cele mai potrivite modalități pentru bunul mers al acesteia, filosoful se luptă în orice moment să aducă un sistem secundar (cel al lumii) la conștiința derivării dintr-unul primar (cel al Ideilor), iar, mai apoi, la asimilarea cu acesta.

Rămîn de spus cîteva cuvinte despre felul în care a fost făcută această traducere.

Ca ediție de bază[103] a fost folosită cea a lui Diès, confruntată cu edițiile Schanz și Campbell. Am consultat, de asemenea, traducerile Diès, Robin, Jowett, Chambry și Apelt, ca și traducerea românească, datorată lui C. Săndulescu. Firește că în privința dificultăților de traducere nu putem decît sub-

scrie observațiilor deja făcute în cadrul acestei colecții (de către Sorin Vieru, în Platon, *Opere*, I, p. 90)[104]. Se poate adăuga că dificultatea este cu atît mai mare cu cît e vorba de un scriitor-artist, al cărui stil se desfășoară pe toate registrele, de la vorbirea colocvială, familiară, pînă la tonul poetic cel mai sublim. Din pricina aceasta, traducătorului îi revine sarcina de a urmări diversele nuanțe și treceri de la un ton la altul mai degrabă decît menținerea în anumite limite (socotite „academice") ale stilului „frumos". Pe de altă parte, particularitățile elinei se cer și ele păstrate, în măsura posibilului, în traducere[105].

Prin aparatul științific[106] ce însoțește traducerea: *Note* și comentarii — grupate, acestea din urmă, în *Lămuriri preliminare*, mai ales — am urmărit cîteva lucruri. În primul rînd am căutat să leg *Theaitetos* de restul dialogurilor, încadrare ce permite înțelegerea mai largă a celor discutate aici. Uneori, raportarea aceasta a depășit cadrul gîndirii platoniciene, urmărind evoluția aristotelică a unei probleme ridicate de Platon sau interpretările rămase în scoliile la dialogul nostru, pe care le-am folosit în bună măsură. Împreună cu preluări din Platon ale unor filosofi neoplatonici, precum Iamblichos ori Theon din Smyrna, aceste scolii, care constituie urme ale mișcării de idei din Antichitatea tîrzie, aduc uneori puncte de vedere inedite dînd seamă despre receptarea lui Platon la cîteva bune secole după moartea-i.

În aceeași idee am folosit cam o treime din *Comentariul anonim la Theaitetos* (CA)[107], păstrat parțial — pînă la 153, cu cîteva mici fragmente pentru 157—158. Lucrarea, fără virtuți exegetice, dealtfel, este databilă în secolul al II-lea e.n. și prezintă uneori puncte de vedere asupra cărora am socotit potrivit să mă opresc, chiar cu riscul unor poticneli, greu de evitat într-o astfel de abordare[108]. Dealtfel, citarea originalului între paranteze oblice are de multe ori și rostul de a semnala nesiguranța noastră, pe lîngă acela de a propune — uneori — nuanțe noi de traducere sau de a atrage atenția asupra unor termeni importanți pentru studiul Antichității.

În ce privește conținutul și amploarea aparatului științific ce însoțește traducerea noastră, facem precizarea că am avut în vedere, în primul rînd, un fenomen de netăgăduit: creșterea accentuată a interesului pentru spiritualitatea antică. Așa se explică, dealtminterea, și legăturile — pe cît am putut mai strînse — cu alte lucrări din același domeniu mare publicate la noi, înainte de toate cu *Filosofia greacă pînă la Platon*. Nu ascund, pe de altă parte, că am încercat să urmez (și să urmăresc) exegeza majoră platoniciană — pe cît mi-a stat în putere, desigur[109]. Datorită unor motive felurite — și e de ajuns a spune că de ediția Campbell, de absolută referință, am beneficiat, printr-o fericită întîmplare, doar după predarea manuscrisului către editură, fapt ce a necesitat o revedere ale cărei urme fugare apar în special în finalul unor note — volumul e trimis la tipar după o zăbavă prelungită. Această accentuată criză de timp ne împiedică să dezvoltăm, ba chiar să abordăm unele subiecte, pentru care ne rezervăm, de aceea, dreptul reluării în studii separate.

Nu aş putea, deci, încheia fără a mulţumi tuturor celor care m-au sprijinit cu răbdare şi înţelegere, prieteni şi apropiaţi al căror ajutor a venit sub semnul dorinţei de cunoaştere.

NOTE

[1] Faţă de poziţia îndeobşte acordată lui *Theaitetos* astăzi (între dialogurile maturităţii tîrzii), putem semnala, *exempli gratia*, situarea acestui dialog înainte de *Smp.* şi *Phd.* (Zeller şi alţii, v. THESLEFF, p. 156, nn. 142, 143) sau chiar înainte de *Euthd.* (Natorp, *ibid.*, n. 144). Pentru ansamblul dispunerii dialogurilor în serie cronologică în exegeza ultimelor două veacuri, v. *apud eundem* lunga listă de la pp. 8—17. D.L. menţionează (3, 57—58) împărţirea lui Thrasyllos pe tetralogii, dar totodată aminteşte puţin mai departe (§ 62) o altă împărţire (adoptată, printre alţii, de gramaticul Aristophanes), în trilogii. Potrivit acesteia, *Theaitetos* este aşezat în grupa a IV-a, alături de *Euthyphron* şi de *Apologia*.

[2] THESLEFF, p. 152 şi nn. 128, 129.

[3] DIÈS, p. 120 şi nn. 1, 2. THESLEFF, p. 155 este de părere că Theaitetos ar fi murit în urma luptelor din 394, argumentînd împotriva campaniei din 369 că un bărbat de 45 de ani nu s-ar fi alăturat unor trupe de mercenari „mai ales că războiul respectiv nu era cîtuşi de puţin unul de prestigiu naţional pentru Atena". Acestor consideraţii li se poate obiecta că şi Socrate, cînd a participat la lupta de la Delion, avea mult peste 40 de ani (v. BURNET, p. 137, şi n. 2). Apoi, că, dacă atenianul Ificrate conduce — e adevărat — mercenari uşor înarmaţi (v. Xenophon, *Hell.*, 4, 4, 9 şi 14—15 pentru campania din 394; cf. şi Diodorus Siculus, 15, 63, pentru cea din 369), o altă armată — de astă dată formată din cetăţeni atenieni — se află la Corint sub comanda lui Chabrias. (Este de remarcat faptul că generalul era un produs al Academiei; v. Platon, *Oeuvres*, XIII, 1: *Lettres*, Paris, „Les Belles Lettres", 1926 — ed. J. Souilhé, p. XXVII, citîndu-l pe Plutarh). Camparea şi luptele purtate de această armată (descrise de Diodor, 15, 68 şi 69, o sursă cu mult mai clară decît Xenofon pentru aceste evenimente) par să ofere un fundal veridic pentru explicarea circumstanţelor în care este descris Theaitetos la începutul dialogului.

Pe de altă parte, nici campania din 394 (v. Xenophon, *Hell.*, 4, 2, 18—23) nu poate fi total exclusă din discuţie; chiar dacă Theaitetos nu ar fi avut la acea dată decît aproximativ 20 de ani, participarea sa la bătălie nu ar fi fost un lucru neobişnuit. Ca dovadă, un monument funerar ce ni-l prezintă pe tînărul Dexiléos, născut în 414/413 şi căzut la datorie, ἐγ Κορίνθωι în 394/393, în rîndul cavaleriştilor (v. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, ed. W. Dittenberger, vol. I, nr. 130, Hildesheim, 1960[4]).

În sfîrşit, nu este poate cu totul nepotrivit să legăm prezenţa în dialog a acestui amănunt din biografia lui Theaitetos

de participarea lui Platon însuși la o bătălie la Corint, cu siguranță cea din 394. Informația o găsim nu doar în D.L., III, 8, ci și în Ailianos, *Var. Hist.*, 7, 14, pasaj pe care îl redăm în continuare, datorită circulației sale mai restrînse:

„Cum dar! Nu erau și filosofii buni la războaie? Ba mie mi se pare că da. Căci dacă pe Archytas l-au ales de șase ori strateg tarentinii, apoi și Melissos a fost comandant de flotă, Socrate a participat la trei campanii, iar Platon, și el, la Tanagra și la Corint". (V. și propria mărturisire a lui Platon în D.L., 3, 24; pentru opinii contrare, cf. totuși THESLEFF, p. 27 și mai ales n. 30).

[4] Cf. însă *RE*, 5 A[2], s.u. *Theaitetos* (K. von Fritz), 1934, col. 1354, care consideră că Platon anticipează descoperirile matematice față de momentul real al descoperirii, pentru a scoate în relief inteligența deosebită a lui Theaitetos.

[5] THESLEFF, p. 83 sqq. Cf. și *id.*, p. 153, n. 130 despre părerea contrară la Friedländer și alții.

[6] *Id.*, p. 155, unde v. și observația că personajul Theaitetos sugerează o persoană de care Platon își amintește peste ani ca de un tînăr, mai degrabă decît de un om cu care s-ar fi aflat în legătură timp de 30 de ani.

[7] *Id.*, p. 157: „Rolul lui Socrate de moașă pare să fi fost o veche glumă și oricum nici o operă tîrzie nu se referă la aceasta", Cf. și p. 153, n. 133.

[8] *Id.*, p. 124.

[9] *Id.*, p. 161. Pentru alte apropieri grăitoare, v. FRIEDLÄNDER, 3, p. 449.

[10] V. THESLEFF, p. 70 și n. 10, ca și p. 153, n. 131. Pentru ὄγκος, , v. Arist., *Rhet*., 1407 b 26 sqq. 3, 6.

[11] FRIEDLÄNDER, *ibid.*, p. 448.

[12] *Theaitetos* este, din această perspectivă, „basic text of Plato's theory of knowledge". — J. Stenzel, *apud* FRIEDLÄNDER, 3, p. 147.

[13] Iată sinteza pe care o face asupra conceptului de cunoaștere un reputat cercetător: „Există cu siguranță o diferență profundă între ceea ce numim noi știință și ceea ce grecii numeau ἐπιστήμη. Această diferență constă mai ales în aceea că ἐπιστήμη (nu numai în limbaj platonician, ci la toți autorii care s-au folosit de termenul acesta cu precizie) presupune cunoașterea nu doar a unei relații stabile, ci a unui principiu (ἀρχή). Ea este o intuiție a *esenței lucrurilor*, în timp ce știința noastră, mai modestă în scopurile sale mărturisite, pretinde a nu studia decît raporturile dintre ele, declarîndu-se mulțumită cînd poate surprinde și exprima un raport constant între două clase de fenomene. Așa cum s-a spus adesea, știința greacă este «inseparabilă de metafizică»; știința modernă încearcă, în van, dealtfel, — de la Renaștere încoace — să devină total autonomă" (R. Schaerer, *apud* MICHEL, p. 27. Tot acolo, concluzia privind cunoașterea platonică: „elle est à la fois la perception d'une chose et l'adhésion à cette chose..."). V. și *infra*, p. 296, n. 182.

[14] P. Shorey vorbește de o dimensiune psihologică a dialogului; *apud* FRIEDLÄNDER, p. 487, n. 5.

15 *CA*, 2, 1—3, 28 (prima coloană a papirusului este distrusă).

16 Aristotel, *Organon*, IV, trad. de M. Florian, București, Ed. Științifică, 1963, p. 272. Cf. și pp. 271—272, n. 19.

17 *Id.*, pp. 295—296; cf. și p. 296, nn. 129 și 130. Despre felul în care practică Socrate această metodă (spre deosebire de megarici, de pildă), ca și pentru instituționalizarea dialecticii la Platon, v. pp. X—XII ale volumului citat în nota precedentă (*Introducere*, de M. Florian).

18 Mențiuni mai întîlnim la Cicero, *Acad. pr.*, 2, 129, ca și la Apuleius, *De dogm. Pl.*, 1, 3. Pentru Eukleides și școala megarică, v. acum în românește și Gh. Vlădutescu, *Filosofia în Grecia veche*, București, Albatros, 1984, p. 242 sqq. BURNET, pp. 230—233, consideră influența lui Eukleides ca marcantă pentru o anumită perioadă a evoluției filosofice a lui Platon. Cf. și Strabon, *Geografia*, 9, 7—8 (393), trad. rom. de F. Vanț-Ștef, vol. 2, p. 327, București, 1974

19 V. D.L., II, 30: „Văzînd pe Eukleides interesat foarte de aproape de argumentele controversate, (Socrate, n.n. M. C.) îi spuse: «Vei reuși foarte bine cu sofiștii, Eukleides, dar cu oamenii, nici defel»".

20 *Id.*, 2, 106.

21 THESLEFF, p. 63, n. 35.

22 Cf. D. L., II, 106: „Eukleides susținea că binele suprem este unitatea, deși apare sub diferite nume, uneori denumind-o înțelepciune, alteori zeu, rațiune și așa mai departe. Nega însă tot ce era contrar binelui; declarînd că nu există". Cf. și FRIEDLÄNDER, 3, p. 147. Că Eukleides a fost conducătorul școlii megarice, o știm tot din D. L., *proem.*, 19 (Pentru αἵρεσις — „sectă", v. și în continuare, 20, *passim*). Cf. și *SL*, 4, 404, 11—13: „... Eukleides megarianul; a întemeiat și el o școală proprie, ce a fost numită după el megarică, iar după Kleinomachos, elevul lui Eukleides, a fost numită dialectică".

23 D. L., II, 106 și 3, 6. Pentru Megara ca loc sigur, v. *Cri.*, 53 b și *Phd.*, 99 a.

24 Cf. D.L., III, 6 cu enumerarea unor călătorii foarte importante pentru biografia lui Platon.

25 Detectabile stilometric, după THESLEFF, p. 26.

26 *Ibid.*

27 *Id.*, p. 183.

28 *Id.*, p. 63, n. 35.

29 *Id.*, p. 183, n. 76. V. și FRIEDLÄNDER, 3, p. 147.

30 THESLEFF, *ibid.*

31 FRIEDLÄNDER, *ibid.*

32 THESLEFF, *ibid.*

33 FRIEDLÄNDER, 3, 145; v. și p. 486, n. 2.

34 V. *infra*, „Prologul", p. 167.

35 *SL*, 4, 404, 23, precizează că printre alți filosofi „făcuți" de Socrate se află și Terpsion megaricul.

36 Pentru Theodoros, v., în afară de *RE*, V A², 1934, *s.u.*, coll. 1811—1825 (K. von Fritz), și *FGP*, II, 1, p. 658, nr. 1 și pp. 662—664 (trad. și note C. Săndulescu). Tabelul sinoptic din *FGP*, *Indici* (C. Popescu), prezintă limitele vieții întrucîtva di-

ferite (aprox. 450—391). În *RE* (col. 1811) se consideră că prezența lui Theodoros la Atena este, probabil, inventată de Platon.

[37] V. *infra*, p. 211 (165 a) a traducerii noastre.

[38] Multe surse antice și, pe urmele acestora, o serie de cercetări moderne îl includ pe Theodoros între matematicienii care au ilustrat momentul de mijloc al curentului pitagoreic. Pentru aceasta, v. în primul rînd *Notă introductivă* la „Faza medie a pythagorismului", în *FGP*, II, 2, pp. 10—25 (de M. Nasta). Tot aici, la p. 28, traducerea textului din Iamblichos, *uit. pyth.*, 36 (267) în care este menționat, într-o listă de pitagoreici, și Theodoros. V. de asemenea, și *FGP*, I, 2, p. 7, *Notă introductivă* la „Pythagoras", ca și *ibid.*, p. 134 și 143, n. 6 (același autor).

[39] Cele două conjecturi semnalate prin croșete unghiulare au fost adăugate de editor. V. „Iamblichos *De uita pythagorica liber*, ed. L. Deubner, Lipsiae, TB, 1937, p. 150.

[40] *RE.*, col. 1812.

[41] *Ibid.*: „eher den Pythagoreern gegenüber zustellen scheint".

[42] V. în *FGP*, II, 2, p. 72 o traducere întrucîtva altfel nuanțată; cf. *ibid.*, p. 104, n. 24 (M. Nasta) pentru interpretarea acestor călătorii făcute de Platon.

[43] În special spre geometrie, dacă alăturăm altor surse și pe Xenofon care în *Mem.*, 4, 2, 10 îl clasifică pe Theodoros drept γεωμέτρης ἀγαθός.

[44] *RE*, coll. 1812—1813. Cf. și BAGB, 3/1987, p. 24, pentru precizarea că extragerea rădăcinii pătrate din 2 i-a fost atribuită lui Archytas, elevul lui Philolaos, acesta însuși fiind cel mai faimos discipol al lui Pythagoras (la B. Mathieu, *Archytas de Tarente, pythagoricien et ami de Platon*, pp. 239—255).

[45] La p. 186 a traducerii românești; cf. și p. 556, n. 308.

[46] Nu mi-a fost, din păcate, accesibilă disertația Evei Sachs, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, Berlin, 1914, esențială pentru cunoașterea acestui personaj.

[47] Cf. *RE*, col. 1352; v. *și infra*, p. 273, n. 2.

[48] Pentru campaniile de la Corint — în urma cărora a și murit, pare-se — v. *supra*, „Datare".

[49] V. *infra*, „Problema numerelor iraționale".

[50] *RE*, col. 1353.

[51] V. FRIEDLÄNDER, 3, p. 146, și n. 3 de la p. 486.

[52] Schematic, putem distinge în prezentarea personajului trei etape evolutive, marcate, fiecare prin cîte trei caracteristici. Prima etapă (v. portretul făcut de Theodoros, la 143 d sqq.) îl surprinde pe Theaitetos în momentul ieșirii din copilărie și al intrării în activități prin excelență umane: gîndirea, învățarea. El este un băiețandru (μειράκιος), ales (γεννικός; adjectiv format cu un sufix vizînd sfera concretului) și dăruit de la natură (εὐπεφυκός). A doua etapă, cea a vîrstei mature (pentru care vezi „Prologul", 142 b), duce la împlinire începuturile primeia: Theaitetos este un bărbat adult (ἀνήρ), împodobit cu toate virtuțile (καλός τε καὶ ἀγαθός, sintagmă gene-

rală ce acoperă ansamblul aprecierii sociale). În ultima etapă, ce constituie o abstractizare a primelor două, istorice, termenii devin generali, meniţi cum sînt a încadra o paradigmă: cea a tînărului (νέων) ales (γενναῖος, termen sinonim în fond cu γεννικός de mai sus, dar mai apt de a sugera formal abstractizarea) şi frumos (καλός), de o frumuseţe absolută, care, din această pricină, nu mai are nevoie de precizarea καὶ ἀγαθός, ce privea domeniul moral, cu atît mai mult cu cît corporalul este şi el transfigurat. Frumuseţea este devenirea desăvîrşirii, ajungînd semnul acesteia, după cum νέων conţine esenţa eternă prezentă şi în μειράκιος, şi în ἀνήρ, în măsura în care al doilea termen îl presupune pe cel dintîi din perspectiva evoluţiei.

[53] V. *Phd.*, 78 a, în Platon, *Opere*, IV, p. 81 (trad. P. Creţia).

[54] *Tht.*, 149 d.

[55] Aşa se explică prezenţa unor îndemnuri de tipul „întăreşte-te!" sau „prinde curaj!" ori „fii inimos!" şi altele care — fapt semnificativ — se întîlnesc mai ales în prima parte a dialogului (v. 145 c, 148 c, 148 d, 151 c, 157 d), dar şi către sfîrşit (187 d, 204 b, 205 a).

[56] În afară de cazul lui Theaitetos (pentru a cărui apreciere v. *infra*, *„Prologul")*, este de luat în consideraţie şi afirmaţia lui Socrate de la 151 b: „... ghicesc foarte bine pe cei din a căror tovărăşie ar trage foloase".

[57] *Sph.*, *218 b.* Συνδιαπονεῖν pare un *hapax* platonic.

[58] V., în volumul de faţă, pp. 397—472.

[59] Scrisoarea este considerată îndeobşte apocrifă; cf. totuşi D.L. (trad. rom. citată la *Bibliografie)*, p. 580, n. 182 (A. Frenkian).

[60] Pentru revizie, ca şi pentru problemele legate de stabilirea cronologiei dialogului cu ajutorul prologului, *v. supra*, „Datare". Cf. şi THESLEFF, p. 182, care înclină să creadă că „elementul acesta („Prologul", n.n. M.C.) nu a fost scris de aceeaşi persoană care a completat partea centrală a dialogului".

[61] ὑπόψυχρον, 3, 30; *rather chilly*, FRIEDLÄNDER, 3, 145; *rather absurd*, *LSJ s.u.*

[62] *CA*, 3, 28—49.

[63] Pentru care v. THESLEFF, pp. 182—183.

[64] După FRIEDLÄNDER, 3, pp. 145—148.

[65] Cf. 142 c: „...cu puţin înainte să moară" şi 210 c: „am de mers la Porticul Basileului".

[66] Dacă FRIEDLÄNDER (3, p. 148) făcea apropierea între cunoaştere (tema dialogului) şi moarte (a lui Socrate) gîndindu-se tocmai la sublinierea — în extremele dialogului — a evenimentului din 399, se mai poate face, cred, şi o altă paralelă care, de fapt, o continuă pe cea amintită adineauri: Socrate apare şi el apoteotic *acum*, în prezentul receptării dialogului (deci la multă vreme după dispariţia sa), tocmai datorită măsurii întregi pe care o oferă *acum* un altul, de care Socrate s-a apropiat cu multă dragoste şi care, confirmînd profeţia lui Socrate, întoarce asupra acestuia sancţionarea

axiologică pe care el, Theaitetos, o primeşte din partea obştei. Prin Theaitetos înţelegem că şi Socrate a luptat şi că lupta sa a fost lupta cea bună. În mod subsecvent ni se aduce aminte (v. 142 c) de Socrate-profesorul, cel care cunoaşte atît de profund oamenii şi care îi ajută pe tinerii buni şi frumoşi să nască din ei înşişi adevărul.

Iar pentru faptul că Socrate se conturează atît de net în dialogul acesta, mai mult decît Theaitetos chiar, putem crede că trama iniţială a dialogului aparţine perioadei platonice timpurii. Considerîndu-l (în forma actuală, de data aceasta), putem, deci, subscrie epitetului „ultimul dialog socratic al lui Platon" care i-a fost atribuit (KOYRÉ, p. 74).

67 Cf. D.L., 2, 48 (despre Xenofon), ca şi 2, 122 (despre Simon cizmarul). Textul din 143 a („Apoi, de cîte ori am dat pe la Atena, l-am întrebat pe Socrate ce nu îmi adusesem aminte") reprezintă o inadvertenţă faţă de informaţiile cronologice cuprinse în pasajele citate mai sus (n. 6).

68 Cf. n. 5 la text.

69 ... *quo commodius disputationes... explicerentur...*

70 ... *ne* inquam *et* inquit *saepius interponeretur (De am.,* 1, 3).

71 ... *ut tanquam a praesentibus coram haberi sermo uideretur.*

72 Rîndurile care urmează nu au, din punctul nostru de vedere, altă menire decît aceea de a schiţa la modul general elementele unei probleme pentru a cărei aprofundare ne lipseşte — o mărturisim — competenţa. Din această pricină, nu putem decît să acceptăm ca nimerită afirmaţia unui comentator antic al lui Platon: „Că nu e în stare să urmărească pasajele matematice din Platon dacă nu a practicat el însuşi această cercetare, o recunoaşte, fireşte, oricine" (Theon din Smyrna, *Despre cunoştinţele matematice folositoare la înţelegerea lui Platon,* (p. 2 Dupuis).

73 V. FRIEDLÄNDER, 3, pp. 149—150.

74 MICHEL, pp. 261—263, ca şi, în general, întreg capitolul II, *Les Irrationnelles,* pp. 412—522, sursa de bază a prezentării noastre.

75 V. sursele antice (Theon şi Boethius) citate de către MICHEL, p. 261.

76 *Id.,* p. 412. Pentru $\sqrt{2}$, presupus a fi fost cunoscut înainte de Archytas, v. pp. 420—426, ca şi n. 1, p. 426.

77 Descoperirea unei noi clase de numere a fost generată de o serie de probleme, printre care aflarea mărimii diagonalei unui pătrat cu $l = 1$ (rezolvată geometric prin cunoscuta „teoremă a lui Pitagora"), ca şi duplicarea pătratului — cf. MICHEL, p. 181. Pentru Platon, geometria are ca esenţă tocmai capacitatea de a face comensurabile prin raportarea la suprafeţe numere care, altfel, nu ar avea măsură comună — *Epin.,* 990 d. Cf. şi E. des Places, *Le passage mathématique de l'Epinomis et la théorie des irrationnelles,* în REG, 48/1935, pp. 540—550.

78 MICHEL, p. 412.

79 Această evoluţie se poate vedea în însăşi conformaţia *Elementelor:* cărţile I—IV sînt de inspiraţie pitagoreică, V şi VI poartă amprenta lui Eudoxos, pentru VII-IX Theaitetos este una din surse, în timp ce pentru a X-a el devine sursa principală, — v. MICHEL, p. 413. Pentru evoluţia teoriei iraţionalelor înainte de Euclid, *id.*, p. 455 sqq.

80 În afară de Theodoros şi Theaitetos, alte două personaje ale dialogului sînt legate, în mod indirect, de problema iraţionalelor: Eukleides l-ar fi avut — după o tradiţie destul de confuză, cf. *RE, s.u.* „Brysos" (Natorp) — ca elev pe Brysos din Herakleea Pontului, care a făcut cercetări asupra cvadraturii cercului. Acestea pot fi puse în relaţie (MICHEL, p. 183) cu afirmaţia lui Protagoras că tangenta sensibilă nu atinge cercul sensibil doar într-un singur punct (v. *FGP*, II, 2, p. 302, frg. 7, din Arist., *Metaph.;* cf. şi id., p. 287 (un pasaj din *Protagoras*, 318 d-e). Dealtfel, Protagoras a fost prezentat „comme un adversaire des mathématiciens, mais comme un adversaire qui, lui-même informé des mathématiques, a indirectement contribué à leur progrès en attirant l'attention sur le caractère abstrait de leurs premiers éléments" (MICHEL, p. 266).

81 Textul a fost considerat drept „Geburtsurkunde des Irrationalen" de către H. Vogt (*apud* MICHEL, p. 445).

82 *Id.*, pp. 281—283.

83 *Id.*, p. 282.

84 Aşa cum arată MUGLER (*s.u.* γράφειν), verbul are aici sensul „a face o demonstraţie pe baza unei figuri". Cf. şi id., n, 1. p. 109 pentru discuţia asupra tipului de figuri.

85 Urmăm prezentarea din *RE*, 5 A², 1934, col. 1814. Pentru altă metodă v. *ibid.*, coll. 1814—1815.

86 MICHEL, pp. 462—463, citîndu-l pe Vogt.

87 *RE*, col. 1356.

88 *Ibid.*

89 V. MICHEL, pp. 278—281.

90 Exprimarea este, în fond, pleonastică: „cu patru unghiuri şi cu laturi egale". Deşi sensul obişnuit al lui τετράγωνον este acela de „pătrat", Theaitetos pare că vrea să scoată în relief „pătraticitatea" pătratului, precizînd: „cu laturi egale". Τετράγωνος ἀριθμός este numărul rezultat dintr-un produs de factori egali, cf. Eukl., 7, def. 18, *apud* MUGLER *s.u.* τετράγωνος. Pentru sinonimia între τετράγωνος şi ἰσόπλευρος, v. L.S.J. *s.u.* προμήκης .

91 *RE, ibid.*, coll. 1353—1354. Dosarul bibliografic al problemei poate fi completat cu R. Falus, în AAntHung., 20/1972, fasc. 1—2, în special pp. 13—37 şi Á. Szabó, *ibid.*, 21/1973, fasc. 1—4, pp. 111—123.

92 Problema a fost ridicată şi explicată de MICHEL, pp. 498—522. Noi nu facem decît să o rezumăm aici.

93 *Id.*, p. 511.

94 După MICHEL, „la φύσις de l'irrationnel était une énigme. Elle le reste" (p. 522). Fără să pot judeca adevărul acestei

afirmații, aș aduce în discuție, ca argument în favoarea cauzei invocate, prezența la 155 d a ideii că datul filosofului este mirarea (și, deci, căutarea înțelesului, a rostului).

[95] Pp. 515—516.

[96] *Id.*, p. 516.

[97] Necesitatea unei astfel de analize a unui obiect filosofic din unghiul cercetării matematice a fost sugerată și de alte cercetări. V. *False Statement in the „Sophist" and Theaetetus' Mathematics* de M. Andic și M. Brown, în „Phoenix", 27/1973, 1, pp. 26—34. În legătură cu paralela *incomensurabil/neexprimabil*, v. p. 32, n. 14: „...If one had to pick two Greek terms to recall the subjects of the mathematical research of Theaetetus, the ἄρρητον and the ἄλογον would be excellent candidates."

[98] Pentru alte texte platoniciene privind iraționalele, v. MICHEL, p. 458.

[99] Cf., *id.*, p. 498: „Pour que fût mise au jour la théorie des irrationnelles, un gigantesque «accouchement» était nécessaire et l'un des principaux artisans de cette maïeutique fut Platon."

[100] Același lucru poate fi constatat și în dialogul *Protagoras*, în al cărui final cei doi interlocutori ajung, fiecare, pe poziția celuilalt.

[101] V. L. Versenyi, *Protagoras' Man-Measure Fragment*, în AJP, 83/1962, 2, pp. 178—184.

[102] DUPRÉEL, p. 19. Sau, cum spune CAMPBELL, „he (Protagoras) had asserted the Reality of Appearence, but would have been surprised to find his assertion construed into the denial of Reality" (p. XXIX).

[103] Pentru toate numele citate în continuare v. *Bibliografie.*

[104] V. și C. Săndulescu, pp. 12—13.

[105] Neputînd fi vorba aici nici măcar de schițarea unor coordonate ale stilisticii textului lui Platon, mă mărginesc a trimite la cîteva remarci făcute de A. Diès *(Autour de Platon*, Paris, 1927, vol. II, p. 277) și la analizele lui LABORDERIE (p. 474 sqq., cu o bibliografie suficientă). Exemplară din toate punctele de vedere ale analizei expresiei este *Appendix F*, CAMPBELL, pp. 274—284.

[106] În legătură cu întreprinderi ca aceea încercată de noi, exclusiv ca filolog, rămîn cel puțin la fel de actuale încă cele scrise de profesorul Pippidi în *Lămurire* la „Fragmentele eleaților", București, Casa Școalelor, 1947.

[107] Pentru consultarea acestui text îi sînt îndatorat profesorului M. Nasta, căruia, dacă structura colecției în care apare această traducere ar fi permis-o, aș fi dorit să îi dedic lucrarea noastră în întregime.

[108] Nu cunosc vreo traducere a acestui comentariu, dar, dacă lucrurile stau astfel, aceasta nu ar fi cea dintîi premieră a seriei „Platon" în limba română; comentariul lui Hermeias la *Phaidros* (v. Platon, *Opere*, IV) este și el — cît putem judeca după bibliografia ce ne stă la îndemînă — pentru prima oară tradus. Textele din scolii și din neoplatonici se înfățișează și

ele, în cea mai mare parte, pentru prima oară în limba română. Privitor la importanța comentariilor antice, (inclusiv a Comentariului la *Theaitetos)*, v. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Arnoldo Mondadori, 1974, pp. 250—251 (și bibliografia citată la nota 7) și 254—255.

[109] Aceasta pentru că, departe de a-i căuta pete, cred în acel soare ce „stăruie pe piscuri și nu a apus nicidecum" *(Phd.*, 116 e; cf. É. des Places, 1961, *in fine)*.

THEAITETOS

[sau *Despre cunoaștere,* dialog peirastic]

[PROLOG]

EUKLEIDES TERPSION

EUKLEIDES Ei, Terpsion, acum vii de la țară[1] sau te-ai întors mai devreme? 142 a

TERPSION A trecut ceva timp. Te căutam prin agorá și mă miram că nu te pot găsi.

EUKLEIDES Nu eram în oraș, într-adevăr.

TERPSION Dar unde?

EUKLEIDES Coborînd către port, am dat peste Theaitetos. Îl aduceau în Atena din tabără, de la Corint.

TERPSION În viață sau mort?

EUKLEIDES În viață, dar foarte grav: suferă din pricina unor răni și, pe deasupra, îl macină și o boală b apărută printre soldați.

TERPSION Nu cumva dizenterie?

EUKLEIDES Ba da.

TERPSION Ce spui! Peste ce om a dat necazul!

EUKLEIDES Împodobit cu toate virtuțile, Terpsion; că și acum îi ascultam pe unii care nu mai conteneau să-l laude pentru purtarea sa în luptă.

TERPSION Dar nu-i nimic neobișnuit. Cu mult mai de mirare ar fi fost să nu fie așa. Însă cum de nu a făcut popas aici, la Megara? c

EUKLEIDES Se grăbea spre casă; că, din partea mea, l-am rugat și i-am spus că ar fi mai bine, dar nu a vrut, așa încît l-am însoțit. La întoarcere, mi-a venit iar în minte Socrate și m-am minunat cît de profetic a vorbit el — și despre altele, desigur, dar și despre acest om. Pe cît mi se pare, l-a întîlnit pe Theaitetos cu puțin înainte să moară, pe cînd acesta era încă un băiețandru[2] și au stat împreună și au discutat, căci lui Socrate i-a plăcut mult firea lui. Iar cînd eu m-am dus la Atena, Socrate mi-a povestit în amănunt cele ce discutase cu Theaitetos — și erau d lucruri dintre cele mai vrednice să fie auzite — și a spus că acest tînăr va deveni, fără doar și poate, vestit, dacă va ajunge la plinătatea vîrstei.

TERPSION Și, după cît se vede, a spus adevărul. Care erau, însă, acele discuții? Ai putea să mi le povestești?

EUKLEIDES Pe Zeus, nu — sau, cel puțin, nu pe dinafară. Dar, odată ajuns acasă, mi-am notat ime-
143 a diat amintirile, iar după aceea, am stat și, reamintindu-mi în tihnă, am notat în amănunt. Apoi, de cîte ori am dat pe la Atena, l-am întrebat pe Socrate ce nu îmi adusesem aminte și, odată întors acasă, am pus în ordine însemnările mele, așa încît acum am aproape toată discuția transcrisă.

TERPSION Într-adevăr, te-am auzit și altă dată vorbind despre aceasta și, măcar că am vrut mereu să-ți cer să îmi arăți cele scrise, am zăbovit pînă în acest moment. Dar ce ne împiedică să le parcurgem acum? În ce mă privește, am, dealtfel, nevoie să mă odihnesc, venit cum sînt de la țară.

b EUKLEIDES În cazul acesta, și eu l-am însoțit pe Theaitetos pînă la Erineós[3], așa încît m-aș odihni și eu cu plăcere. Dar să mergem și, cît timp ne odihnim, sclavul ne va citi.

TERPSION Bine zici.

*

EUKLEIDES Sulul[4], Terpsion, acesta este; în ce privește discuția, am transcris-o astfel: Socrate nu o relatează așa cum mi-a relatat-o mie, ci discută direct cu cei cu care a spus că discuta, adică, zicea el, Theodoros geometrul și Theaitetos. Deci, pentru ca
c referirile lui Socrate la sine — precum „iar eu am afirmat" sau „iar eu am spus" ori, tot așa, la interlocutor, cum că „a fost de acord" sau „nu a fost de aceeași părere" — să nu-mi dea probleme la transcriere, din această pricină, am redat discuția așa ca și cum Socrate ar dialoga cu ceilalți, eliminînd astfel de expresii[5].

TERPSION Și nu ai greșit deloc, Eukleides.

EUKLEIDES Hai, atunci, băiete, ia sulul și citește.

SOCRATE THEODOROS THEAITETOS

SOCRATE Dacă cirenienii m-ar preocupa într-o
d măsură mai mare[6], te-aș întreba, Theodoros, de treburile și de cei de pe acolo, dacă se află și pe la ei

tineri care să se intereseze de geometrie sau de vreo altă preocupare spirituală[7]. Or, țin mai puțin la ei decît la ai noștri și tare îmi doresc să știu care din tinerii pe care îi avem arată de pe acum ca unii care se vor distinge. Asta și cercetez eu însumi, pe cît pot, și îi întreb și pe alții, la care văd că vin tineri doritori să le stea în preajmă. În ce te privește, nu tocmai puțini sînt aceia care îți caută apropierea — și pe bună dreptate, căci ești un om vrednic de laudă, între altele și din pricina geometriei. Așa că, dacă ai e dat peste cineva despre care merită să vorbești, aș sta cu plăcere să aflu.

THEODOROS De bună seamă, Socrate, că băiatul pe care l-am aflat printre concetățenii tăi este vrednic și de mine, să vorbesc, și de tine, să asculți. Și încă, dacă ar fi fost frumos, aproape că m-aș fi temut să vorbesc despre el, ca să nu par că m-am îndrăgostit. Adevărul este — și nu mi-o lua în nume de rău — că nu-i frumos, ci îți seamănă ție: cîrn și cu ochii bulbucați. Atîta că la el se vede mai puțin. Vezi, dar, că vorbesc fără teamă și să știi bine că dintre toți aceia pe care i-am întîlnit vreodată — și am avut 144 a relații cu foarte mulți oameni — pe nici unul nu l-am simțit atît de minunat de frumos alcătuit din fire. Căci să învețe cu atîta mai ușor cu cît îi este altuia mai greu, să fie peste măsură de blînd și pe deasupra curajos ca nimeni altul, eu unul nu aș fi crezut să fie (și nici nu văd că este) cineva. Dimpotrivă, cei iuți de minte cum este el, și cu o judecată pătrunzătoare și cu ținere de minte sînt, cel mai adesea, iuți și[8] la mînie și se lasă duși de colo-colo ca o corabie golită de încărcătură[9], avînd în firea lor mai mult năbădăi decît curaj[10]. Pe de altă parte, cei care sînt mai așe- b zați se îndreaptă spre învățătură cu un fel de încetineală și sînt ticsiți de uitare. El însă înaintează cu multă blîndețe spre învățătură și cunoaștere, așa de lin, așa de drept și de rodnic, întocmai ca lunecarea tăcută a uleiului ce curge, încît este de mirare că, atît de tînăr fiind, poate săvîrși astfel de fapte.

SOCRATE Îmi dai vești bune. Și al cui este?

THEODOROS Numele i l-am auzit; nu-mi vine în minte, însă. Dar este acela din mijlocul grupului care c se îndreaptă către noi; vin de pe terenul dinafară[11],

unde el și prietenii săi și-au îngrijit corpul și acum, odată terminat masajul[12], vin încoace. Dar ia vezi dacă îl cunoști.

SOCRATE Îl cunosc; este al lui Euphronios din Sunion, adică, dragul meu, al unui bărbat așa cum povestești tu despre acesta. Avea un bun renume; dealtfel a lăsat și o avere foarte mare. Numele însă nu-l știu, al băiatului.

d THEODOROS Theaitetos îi este numele, Socrate.
Cît despre avere, mi se pare că niște epitropi i-au
risipit-o de tot. Cu toate acestea și față de avere de-
tașarea sa este demnă de admirat.

SOCRATE E un om ales, pe cît spui. Cheamă-mi-l să vină să șadă cu noi.

THEODOROS Îndată. Theaitetos, hai aici lîngă Socrate!

SOCRATE Chiar așa, Theaitetos, ca să mă pot cer-
ceta și eu cu de-amănuntul ce fel de chip am. Căci
spune Theodoros că îl am la fel cu al tău. Dar dacă,
e avînd fiecare dintre noi doi cîte o liră, ar fi zis că
sînt acordate deopotrivă, ce am face? L-am crede pe
dată sau am cerceta dacă vorbește ca un priceput în-
tr-ale muzicii?

THEAITETOS Am cerceta.

SOCRATE Și, firește, dacă l-am afla priceput, l-am crede, iar dacă nu, nu l-am crede?

THEAITETOS Într-adevăr.

SOCRATE Iar dacă acum ne interesează asemănarea
145 a chipurilor este, cred, necesar să știm dacă vorbește
sau nu ca un priceput în ale desenului.

THEAITETOS Așa mi se pare și mie.

SOCRATE Este, deci, Theodoros pictor?

THEAITETOS Nu, pe cît știu.

SOCRATE Geometru este oare?

THEAITETOS Absolut sigur, Socrate.

SOCRATE Dar și astronom și aritmetician și muzician[13] și cîte țin de educație?[14]

THEAITETOS Eu unul așa cred.

SOCRATE Și atunci, de bună seamă că, dacă vorbește despre vreo asemănare la chip între noi, fie că o laudă, fie că o critică, nu merită cîtuși de puțin să-i dăm atenție.

THEAITETOS Poate că nu.

SOCRATE Iar dacă ar lăuda sufletul vreunuia din-

tre noi pentru virtute și înțelegere, ce-ai zice? Oare nu ar fi bine ca cel ce ar auzi o astfel de laudă să dorească din tot sufletul să îl cerceteze pe cel lăudat, iar acesta să dorească din tot sufletul să i se arate? b

THEAITETOS Ba chiar așa, Socrate.

SOCRATE Atunci a sosit, dragă Theaitetos, momentul, pentru tine să arăți, iar pentru mine să cercetez. Căci Theodoros — bagă bine de seamă! — cu toate că mi-a lăudat mulți străini și concetățeni, pe nimeni nu a lăudat ca pe tine adineauri.

THEAITETOS Bine ar fi, dar ia seama, Socrate, c
să nu o fi spus în glumă!

SOCRATE Nu este felul lui Theodoros, dar nu-ți călca vorba pe motiv că a spus-o în glumă — ca să nu fie el nevoit să aducă mărturie, căci pe el nu l-ar putea bănui nimeni de minciună —; rămîi, deci, la cuvîntul dat și fii încrezător!

THEAITETOS Dacă așa găsești cu cale, asta îmi rămîne de făcut.

SOCRATE Spune-mi, deci: înveți cumva de la Theodoros geometrie?[15]

THEAITETOS Da, eu așa zic.

SOCRATE Și astronomie și armonie[16] și artimetică? d

THEAITETOS Îmi dau, într-adevăr, silința.

SOCRATE Și eu la fel, copile, învăț și de la el, și de la alții despre care îmi închipui că ar cunoaște ceva din aceste învățături. Dar, cu toate că știu îndeajuns despre unele din ele, îmi rămîne totuși o mică nedumerire, care se cere, împreună cu tine și cu ceilalți, cercetată. Așa că spune-mi: „a învăța" nu înseamnă, oare, a deveni un înțelept la lucrul pe care îl înveți?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Doar prin înțelepciune sînt înțelepți înțelepții!

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Aceasta se deosebește întrucîtva de cu- e
noaștere?

THEAITETOS Ce anume?

SOCRATE Înțelepciunea. Oare nu ceea ce cunoaștem ne face și înțelepți?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Cunoașterea și înțelepciunea ar fi, așadar, unul și același lucru?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Chiar acest lucru mă nedumerește și de unul singur nu sînt în stare să-mi dau îndeajuns
146 a de bine seama ce poate fi cunoașterea. Am putea, oare, afirma cu adevărat ceva despre ea? Ce spuneți? Care dintre voi va vorbi cel dintîi? Dar cel ce va greși și întruna va greși, de măgăreață va fi, cum spun copiii la jocul cu mingea. Acela, însă, care va termina un tur fără să greșească, va fi stăpîn peste noi și va rîndui să se răspundă la ce îi va fi pe plac[17]. De ce tăceți? Nu cumva, Theodoros, de dragul discuției am devenit cam vulgar, însuflețit cum sînt de dorința de a avea împreună un dialog din care să ieșim prieteni și coincidenți[18] unii altora?

b THEODOROS Cîtuși de puțin, Socrate, așa ceva nu poate fi vulgar; cere-i, însă, unuia dintre băieții aceștia să-ți dea răspuns, căci eu unul nu sînt obișnuit cu o astfel de discuție și nu mai am nici vîrsta la care m-aș putea obișnui. Lor li s-ar cuveni să o facă și ar avea pe deasupra destule de aflat căci, la drept vorbind, tinerețea are de cîștigat din orice. Dar, nu-l lăsa pe Theaitetos, ci întreabă-l, după cum ai început.

SOCRATE Auzi Theaitetos, ce spune Theodoros.
c Cred că nu ai vrea să-i ieși din cuvînt — și într-o astfel de situație nici nu s-ar cuveni[19] ca un tînăr să-i iasă din cuvînt unui om înțelept care îl pune la treabă. Hai, vorbește deschis și bine: ce ți se pare ție că este cunoașterea?

THEAITETOS Sînt nevoit să o fac, deoarece mi-o cereți voi, Socrate. În tot cazul, dacă voi greși cu ceva, să mă îndreptați.

SOCRATE Bineînțeles, numai să fim în stare.

THEAITETOS Deci cunoașteri, mie mi se pare că sînt și cele ce s-ar putea învăța de la Theodoros (geometria și cîte ai mai enumerat tu însuți mai înainte), dar, la fel de bine, și cizmăria, ca și meseriile celor-
d lalți meșteșugari, fiecare și toate la un loc, nu ar fi altceva decît cunoaștere.

SOCRATE Ales, da! și bogat răspuns, dragul meu: ți s-a cerut un singur lucru, ai dat o mulțime și în loc de ceva simplu, o diversitate[20].

THEAITETOS Ce vrei să spui cu asta, Socrate?

SOCRATE Poate că nimic; îți voi explica, totuși,

la ce mă gîndesc. Atunci cînd spui „cizmărie", înțelegi altceva decît cunoașterea facerii încălțărilor?

THEAITETOS Deloc.

SOCRATE Dar cînd spui dulgherie? Este ea alt- e
ceva decît cunoașterea lucrării lemnului?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

SOCRATE Așadar, în amîndouă aceste exemple, ceea ce definești tu este cunoașterea particulară a fiecăruia dintre ele, așa-i?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Dar nu aceasta era, Theaitetos, întrebarea, *care sînt obiectele cunoașterii* și nici *cîte anume sînt;* te întrebam nu pentru că voiam să le enumerăm, ci ca să ne dăm seama ce poate fi cunoașterea în sine. Ceea ce spun e, oare, fără rost?

THEAITETOS Ba dimpotrivă, foarte just.

SOCRATE Mai ia seama la ceva: dacă cineva ne-ar 147 a
întreba ceva mărunt și obișnuit — despre lut, de pildă, ce poate fi el — și dacă i-am vorbi aceluia despre un lut al olarilor, un lut al meșterilor de cuptoare și despre un lut al cărămidarilor, nu ne-am face de rîs?

THEAITETOS Probabil că da.

SOCRATE Mai întîi, firește, crezînd că interlocutorul ar înțelege ceva din răspunsul nostru atunci cînd
noi, vorbindu-i despre lut, am pomeni de cei care fac b
păpuși[21] ori de cine știe ce alți meseriași de felul acesta. Sau crezi că poate înțelege numele unui lucru cineva care nu știe ce este acel lucru?

THEAITETOS Nu, deloc.

SOCRATE Și bineînțeles că acela care nu știe ce este cunoașterea nu pricepe ce este aceea cunoașterea încălțărilor.

THEAITETOS Sigur că nu.

SOCRATE Și bineînțeles că cine nu are habar de cunoaștere nu pricepe nici cizmăria și nici vreun alt meșteșug.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Este, deci, caraghios să răspunzi celui care te întreabă ce este cunoașterea numind vreo
meserie oarecare. Căci răspunzi prin cunoașterea cine c
știe cărei meserii, deși nu acest lucru fuseseși întrebat.

THEAITETOS Așa se pare.

SOCRATE Iar apoi, deși puteam, cu siguranță, să dăm un răspuns scurt și simplu, facem ocoluri fără de sfîrșit. Astfel, în exemplul cu lutul s-ar putea răspunde simplu și concis că lutul este pămînt amestecat cu apă; cît despre al cui e, ducă-se în pace!

THEAITETOS Astfel pusă, problema pare ușoară, Socrate; în momentul acesta, cel puțin. Numai că riști să pui o întrebare ce ne-a venit și nouă în minte adineauri, cînd stăteam de vorbă; mie și acestui So-
d crate de lîngă mine, omonimul tău.

SOCRATE Și care anume, Theaitetos?

THEAITETOS Theodoros aici de față, desenase ceva despre puteri[22], și despre cea de trei, și despre cea de cinci picioare, arătîndu-ne că, în ce privește lungimea, nu sînt comensurabile celei de un picior. Și astfel a explicat toate puterile, luînd-o pe fiecare în parte, pînă la cea de șaptesprezece picioare, la care, întîmplător, s-a oprit[23]. Atunci nouă ne-a venit un gînd: de vreme ce puterile se arătau nesfîrșite la număr, să încercăm să le strîngem într-o singură noțiune, prin care să denumim toate aceste puteri.

e SOCRATE Și ați găsit așa ceva?

THEAITETOS Da; eu cel puțin, așa cred: cercetează însă și tu!

SOCRATE Spune!

THEAITETOS Am împărțit toate numerele în două: pe de o parte, numerele care pot rezulta dintr-un produs de doi factori egali și pe care, după ce le-am reprezentat ca figură printr-un pătrat, le-am pus numele de „pătrate și echilaterale".

SOCRATE Și e bine, desigur.

THEAITETOS Cît despre numerele intercalate în-
148 a tre cele din prima categorie, precum treiul, cinciul și orice alt număr care nu poate rezulta dintr-un produs de factori egali — căci se multiplică sau unul mai mic cu unul mai mare, sau unul mai mare cu unul mai mic — și cărora le este circumscrisă întotdeauna o figură cu o latură mai mare și alta mai mică, după ce le-am reprezentat ca figură printr-un dreptunghi, le-am numit „numere dreptunghiulare".

SOCRATE Foarte bine! Iar după aceasta?

THEAITETOS Toate liniile cîte au ca pătrat un număr plan echilateral le-am definit ca lungimi iar

pe cîte au un pătrat rezultat din factori inegali, ca puteri, pentru că sînt comensurabile celorlalte nu prin lungime, ci prin suprafețele ale căror puteri sînt. Și pentru volume, tot așa. b

SOCRATE Perfecțiunea întruchipată, copii! Așa că mi se pare că Theodoros nu va fi pasibil de falsă mărturie.

THEAITETOS Cu toate acestea, Socrate, întrebării pe care mi-o pui tu despre cunoaștere nu aș putea să îi răspund așa ca la lungimi și putere. Și totuși mi se pare că tu cauți să afli tocmai așa ceva; or, în cazul acesta, iată-l pe Theodoros că apare din nou mincinos.

SOCRATE De ce? Dacă te-ar fi lăudat că ești un c
bun alergător spunînd că nu a întîlnit nici un tînăr[24] care să te întreacă și ai fi fost întrecut la viteză de cel mai iute alergător în forma sa cea mai bună, ți s-ar fi părut că lauda lui Theodoros este mai puțin adevărată?

THEAITETOS După mine, nu.

SOCRATE Dar despre cunoaștere, după cum spuneam și eu adineauri, îți închipui că este un lucru mărunt să descoperi ce poate fi și nu unul pe măsura unei minți foarte agere?

THEAITETOS Ba, pe Zeus!, după mine, cred că, dimpotrivă, este pentru o minte din cele mai agere.

SOCRATE În cazul acesta, fii mai sigur în ce te d
privește și dă crezare spuselor lui Theodoros; pune însă toată rîvna să înțelegi, după cum și altele, tot astfel și ce va fi însemnînd acest cuvînt „cunoaștere“!

THEAITETOS Cît despre silință, Socrate, se va vedea.

SOCRATE Hai, atunci, ia-ți ca model rezolvarea problemei cu puterile — căci ai arătat frumos calea adineauri — și, la fel cum ai prins într-o singură specie o pluralitate de existențe, tot așa desemnează pluralitatea cunoașterilor într-o singură formulă.

THEAITETOS Dar, Socrate, să știi bine că eu m-am e
apucat de multe ori să examinez această problemă, căci auzisem de întrebările pe care le puneai tu. Numai că nu pot nici să mă încredințez eu însumi că spun ceva cu rost și nici să aud că altul ar face-o așa

cum ceri tu; ba, mai mult, nu pot nici măcar să alung această grijă.

SOCRATE Te încearcă durerile facerii, dragă Theaitetos, și asta pentru că ești nu gol, ci cu rod.

THEAITETOS Nu știu, Socrate; îți spun doar ce sufăr.

SOCRATE Deci, nu ți-a ajuns la urechi — mă faci
149 a să rîd — că eu sînt fiul unei moașe, nobila și vajnica Phainaréte?[25]

THEAITETOS Am auzit asta, fără îndoială.

SOCRATE Dar că mă îndeletnicesc și eu cu aceeași meserie ai auzit?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

SOCRATE Atunci să știi bine că așa este; dar nu mă pîrî altora, căci le-am ascuns, prietene, că am această meserie. Ba unii, neștiind deloc acest lucru, nu asta spun despre mine, ci că sînt foarte ciudat și las oamenii cu nedumeriri[26]. Ai auzit-o oare și pe asta?

b THEAITETOS Da, bineînțeles.

SOCRATE Să-ți spun care este motivul?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Atunci adu-ți aminte tot ce știi despre moașe și vei pricepe mai ușor ce vreau să-ți spun. Așadar, știi, cred, că nici o femeie dintre cele care pot rămîne însărcinate și naște nu le moșește pe altele, ci acelea care nu mai pot odrăsli.

THEAITETOS Fără îndoială.

SOCRATE Se spune că pricina acestui lucru e Artemis, că, necăsătorită fiind, i-a revenit grija naște-
c rilor[27]. Celor sterpe nu le-a dat, vezi bine, putința moșitului, pentru că omul este din firea sa mai slab în a deprinde un meșteșug a cărui experiență nu o are. Le-a rînduit însă la așa ceva pe cele care din cauza bătrîneții nu pot avea copii, cinstind astfel asemănarea lor cu ea.

THEAITETOS Probabil.

SOCRATE Și, deci, nu este tot probabil și chiar necesar ca moașele mai degrabă decît altele să cunoască femeile însărcinate și pe cele care nu sînt?

THEAITETOS Ba chiar așa.

SOCRATE Și tot astfel, ele, moașele, pot, prin lea-
d curi și descîntece[28], să trezească ori să potolească du-

rerile după cum vor și să le ușureze pe cele care nasc greu, iar dacă găsesc cu cale să lepede un rod, ca fiind prematur[29], îl leapădă.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Și tot așa, n-ai băgat oare de seamă că sînt și cele mai grozave pețitoare, cunoscînd cum nu se poate mai bine ce femeie trebuie unită cutărui bărbat spre a face copiii cei mai reușiți?

THEAITETOS Asta nu știam chiar deloc.

SOCRATE Atunci află că se fălesc mai tare cu lucrul acesta decît cu tăiatul unui buric. Căci gîndește-te: a îngriji și a recolta roadele pămîntului este e
sau nu aceeași meserie cu a ști în ce pămînt poate fi sădită cutare sămînță și plantă?

THEAITETOS Desigur că aceeași.

SOCRATE Iar la femeie, prietene, crezi că una este să recoltezi și altceva cealaltă?

THEAITETOS Nu, pe cît se pare.

SOCRATE Nici nu este. Dar, din pricina împreu- 150 a
nării necuvenite și nepricepute dintre bărbat și femeie (împreunare care poartă numele de prostituție)[30], moașele — fiindcă sînt cinstite — fug de pețit, căci le este frică să nu cadă sub această acuzație din cauza meseriei lor. Căci moașelor singure li se cuvine, de bună seamă, și să pețească după rînduială.

THEAITETOS Așa se pare.

SOCRATE Aceasta este deci lucrarea moașelor, mai puțin importantă, totuși, decît a mea. Căci în cazul femeilor nu se întîmplă să aducă pe lume năluciri b
uneori, iar alteori adevăruri și să nu poți face cu ușurință deosebirea. Dacă s-ar întîmpla așa, cea mai mare și cea mai frumoasă lucrare ar fi pentru moașe cernerea adevărului de neadevăr. Tu nu crezi tot astfel?

THEAITETOS La fel cred și eu.

SOCRATE Cît despre moșitul pe care îl practic eu, se îngrijește cam de aceleași lucruri; se deosebește, însă, prin aceea că moșește bărbați nu femei și că cercetează roadele sufletești, nu trupești ale acestora. Dar cel mai de seamă lucru în meseria noastră este c
acela că sînt capabil să pun la încercare[31] și să dovedesc în mod absolut dacă mintea unui tînăr dă naștere unei năluciri mincinoase ori, dimpotrivă, unui vlăstar adevărat. Căci am și acest lucru comun cu moașele: sînt sterp de înțelepciune, iar lucrul pentru care mulți

m-au vorbit deja de rău: că altora le pun întrebări,
dar eu însumi nu clarific niciodată nimic, din pricină
că nu am nici urmă de înțelepciune, este o mustrare
dreaptă. Or, cauza acestui lucru este următoarea: Di-
vinitatea[32] mă silește să-i moșesc pe alții; să dau naș-
d tere, însă, m-a împiedicat. Așa se face că eu însumi nu
sînt cîtuși de puțin înțelept și nici nu am aflat ceva
de felul acesta născut ca rod al intelectului meu.

Cît despre aceia care vin să stea în preajma mea,
la început, îmi par neînvățați, unii chiar de-a bine-
lea; cu toții însă, stînd mai mult împreună cu mine și cu
ajutorul pe care Divinitatea îl dă cui vrea ea, este de
mirare cît de mult înaintează, după cum li se pare și
lor înșile, ca și celorlalți; și este limpede că de la
mine nu au învățat niciodată nimic, ci ei află și nasc
din sinea lor multe frumuseți. În ce privește însă moși-
tul lor, Divinitatea și cu mine sîntem pricina — și se
vede limpede: mulți nu și-au dat seama de aceasta
e și, crezîndu-se pe ei înșiși pricină, m-au nesocotit pe
mine și m-au părăsit mai devreme decît trebuia, as-
cultînd ori de ei înșiși, ori de alții. Atîta doar că,
părăsindu-mă, nu numai că au lepădat (din pricina
unor legături ticăloase) alte roade, dar au lăsat să
piară, hrănindu-le prost, și pe cele moșite de mine,
prețuind nălucirile mincinoase mai mult decît ade-
vărul; au sfîrșit însă prin a le părea celorlalți și chiar
și lor înșiși că sînt niște oameni lipsiți de învățătură.

151 a Unul dintre aceștia a fost Aristeídes al lui Ly-
símachos[33], ca și foarte mulți alții. Atunci cînd, îm-
pinși de nevoia de a fi împreună cu mine, se întorc
înapoi, ei au purtări ciudate și cu unii dintre ei dai-
monul care îmi apare mie îmi interzice să am de-a
face; cu alții, însă, îmi îngăduie și ei încep să rodească
iarăși. Căci și în această privință oamenii din preajma
mea pătesc la fel cu femeile însărcinate: se chinuie
ziua și noaptea și sînt plini de zbucium cu mult mai
mult decît acelea. Or, să trezească și să potolească
acest fel de dureri, meșteșugul meu poate să o facă[34].
b Așa stau lucrurile cu ei. Pe unii, însă, Theaitetos,
care nu îmi par a fi cumva rodnici[35] (și pentru că
știu că nu au nici o nevoie de mine), cu dragă inimă
îi pețesc pentru alții și — să nu spun vreo blasfe-
mie![36] — ghicesc foarte bine pe cei din a căror to-

vărășie ar trage foloase. Pe mulți i-am dat în felul acesta lui Pródicos și pe mulți altor oameni înțelepți și minunați[37].

Cît despre tine, preabunule, am lungit aceste explicații din următorul motiv: am bănuiala — așa cum îți dai și tu seama — că te încearcă durerile rodului lăuntric. Lasă-te așadar în seama mea, ca a unuia care c
este fiu de moașă, moșind el însuși, și dă-ți silința să răspunzi cît mai bine îți va sta în putință la ce te voi întreba. Iar dacă, cercetîndu-ți spusele, voi socoti că ceva seamănă a nălucire neadevărată, o voi smulge binișor și o voi lepăda deoparte, iar tu să nu te mînii, așa cum fac cele ce au născut prima oară, atunci cînd este vorba de odrasla lor. Să știi, minunatule, că mulți s-au înverșunat pînă într-atît împotriva mea, încît sînt gata să muște de-a binelea atunci cînd îi rup de vreo bazaconie de-a lor și nu își închipuie că fac lucrul acesta cu gînd bun, căci sînt departe de a ști că nici un zeu nu are gînduri potrivnice oamenilor și că d
nici eu nu fac așa ceva cu gînd rău, numai că a fi de acord cu minciuna și a întuneca adevărul nu-mi îngăduie cu nici un chip legea divină[38].

Deci, ca să o luăm iarăși de la început, încearcă să spui, Theaitetos, ce poate fi cunoașterea! Și să nu zici în nici un caz că nu ești în stare, pentru că, dacă Divinitatea va voi și te va îmbărbăta, vei fi în stare.

THEAITETOS Atunci, de vreme ce tu mă îndemni astfel, Socrate, ar fi o rușine să nu îmi dau toată silința să spun ce am de spus. Deci, mie mi se pare că e
cel care cunoaște ceva, simte ceea ce cunoaște, iar cunoașterea este — cel puțin așa îmi apare acum situația — senzație și nimic altceva.

SOCRATE Frumos și nobil, băiete! Așa trebuie să ne punem în vorbe gîndurile. Hai acum să cercetăm împreună dacă sînt rodnice ori deșarte! După spusa ta, cunoașterea este senzație?

THEAITETOS Da.

SOCRATE Se prea poate, în cazul acesta, ca vorba pe care ai spus-o tu despre cunoaștere să nu fie netrebnică, ci una pe care a spus-o și Protagoras; este 152 a
același lucru, deși oarecum altfel enunțat. Spune cam așa: *„Individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întru cît există, iar a celor inexistente, întru cît nu există“*[39]. Ai citit-o, desigur?

THEAITETOS Am citit-o și încă de multe ori.

SOCRATE Și nu spune ceva de genul: așa cum mi se arată fiecare lucru, așa este, după mine, iar după tine, așa cum ți se arată ție, căci sîntem oameni și tu, și eu?[40]

THEAITETOS Într-adevăr, așa spune.

b SOCRATE Și este de presupus, bineînțeles, că un înțelept nu spune palavre; să urmăm și noi, deci, același drum cu el. Or, nu se întîmplă, oare, cîteodată ca, la aceeași suflare de vînt, unul dintre noi să tremure și celălalt nu? Și nu tremură unul mai puțin, iar celălalt de-a binelea?

THEAITETOS Chiar așa.

SOCRATE În acest caz, ce vom spune despre același vînt luat în sine? Este rece sau nu? Îi vom da, oare, crezare lui Protagoras că pentru cel care tremură este rece, iar pentru celălalt nu?

THEAITETOS Așa s-ar părea.

SOCRATE Căci astfel și apare el fiecăruia, nu-i așa?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Iar „a apărea" înseamnă desigur „a simți"?

THEAITETOS Înseamnă.

c SOCRATE Aparența și senzația sînt, deci, același lucru și pentru căldură și pentru toate celelalte asemenea, iar lucrurile riscă să fie pentru oricine așa cum le simte el.

THEAITETOS Cam așa ceva.

SOCRATE Senzația vine, deci, de la ceva existent și este nemincinoasă, ca fiind cunoaștere.

THEAITETOS Așa s-ar părea.

SOCRATE Atunci, pe Grații, oare nu era cineva plin de înțelepciune Protagoras acesta, care nouă, gloată netrebnică, ne vorbea în enigme, în timp ce elevilor săi le spunea în taină adevărul?

d THEAITETOS Ce vrei, în fond, să spui cu asta, Socrate?

SOCRATE Am să-ți spun — și, după părerea mea, nu este cîtuși de puțin vorbă goală — că, luat în sine, nimic nu este unitate și că nu există nici un lucru de orice fel pe care să-l poți denumi în mod corect, ci, dacă îl numești mare, va apărea și mic, dacă îl numești

greu, va apărea ușor și tot așa și toate celelalte, odată ce nimic nu este unitate, orice și oricum ar fi.

Din translație, din mișcare și din amestecul lucrurilor între ele se nasc toate cele despre care noi afir- e
măm că sînt, folosind o expresie incorectă, căci nimic nu există niciodată, ci veșnic devine. Spre această concluzie se îndreaptă, în afară de Parmenide, toți înțelepții, rînd pe rînd: și Protagoras și Heraclit și Empedocle, ca și cei mai de seamă poeți din cele două genuri: în comedie Epicharmos, iar în tragedie Homer[41]. Acesta, prin versul:

„Lui Okéanos, al zeilor tată și a mamei lor Tethýs"[42],

a arătat că toate s-au născut din curgere și mișcare. Nu ți se pare că asta vrea să spună?

THEAITETOS Ba da, pe cît îmi dau seama.

SOCRATE În cazul acesta, cine s-ar putea împotrivi 153 a
unei astfel de oști (care, pe deasupra, este și condusă de Homer), fără să devină ridicol?

THEAITETOS Nu ar fi ușor, Socrate.

SOCRATE Cu siguranță că nu, Theaitetos, mai ales că în sprijinul acestui argument sînt destule dovezi că mișcarea este cea care oferă aparența existenței și a devenirii, în timp ce a non-existenței și a pieirii o oferă repaosul. Căci caldul, ca și focul — care, dealtfel, le și naște și le cîrmuiește pe toate celelalte —, se ivește el însuși din translație și frecare, iar acestea sînt amîndouă, mișcări. Or, nu din ele se naște focul?

THEAITETOS Ba da, din ele. b

SOCRATE Mai mult, neamul viețuitoarelor ia naștere, și acesta, tot din ele?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Cît despre starea bună a trupurilor, nu se pierde ea cu totul prin nemișcare și lene, în timp ce prin exerciții și mișcare se păstrează cît mai îndelung?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Dar starea bună din suflet[43], nu prin învățare și preocupare — care sînt mișcări — dobîndește și învățătură și se și păstrează și devine mai bună, în timp ce prin nemișcare — care este lipsă de preocu- c
pare și de învățătură — nici nu învață ceva și uită și ce a învățat?

THEAITETOS Chiar așa este.

SOCRATE Așadar mișcarea, atît cea din trup, cît

și cea din suflet, este ceva bun, iar cealaltă, dimpotrivă?

THEAITETOS Cam așa ceva.

SOCRATE Să-ți mai amintesc, atunci, despre lipsa oricărei adieri, despre calmul mării și despre toate cîte sînt de un fel cu ele? Să-ți mai spun că, în timp ce nemișcările de diverse feluri duc la putrezire și moar-
d te, celelalte țin în viață? Și, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoști[44] că prin ea Homer înțelege soarele și nimic altceva. El arată limpede că, atîta timp cît se mișcă bolta cerească și soarele, toate există și au viață, la zei și la oameni, în timp ce, dacă s-ar opri ca prinse în lanțuri ar pieri toate nimicite și ar ajunge cu susul în jos, cum se spune[45].

THEAITETOS Și mie, Socrate, mi se pare că aceste lucruri se arată limpede așa cum vorbești despre ele.

SOCRATE Gîndește-te la încă ceva, tinere desăvîrșit! În privința ochilor, mai întîi: ceea ce numești cu-
e loare albă nu este, în sine, ceva diferit nici în afară și cu atît mai puțin înăuntrul ochilor tăi: nu îi rezerva, deci, vreun loc anume, căci atunci ar fi deja rînduită undeva și ar rămîne stabilă, nemaiputînd intra în devenire.

THEAITETOS Cum așa?

SOCRATE Să urmărim ideea de adineauri, stabilind că nimic nu există ca unitate în sine; în felul acesta, negrul și albul și orice altă culoare vor apărea născute din îndreptarea privirilor spre translarea simetrică, ce o precedă pe aceasta, iar ceea ce numim
154 a existență a unei culori particulare nu va fi nici ceea ce se îndreaptă către, nici ceea ce vine în întîmpinare, ci, între ele, ceva ce a ajuns propriu fiecăruia dintre noi[46]. Sau tu ai vrea să stărui afirmînd împotrivă că, așa cum îți apare ție fiecare culoare, tot astfel și cîinelui sau oricărui alt animal?

THEAITETOS Pe Zeus, cîtuși de puțin.

SOCRATE Și atunci, altui om îi apare, oare, ceva identic cu ceea ce îți apare ție? Ești stăruitor în acest gînd sau cu mult mai mult în acela că nimic nu îți apare de două ori la fel, nici ție însuți, din pricină că niciodată nu îți ești tu identic ție însuți?

THEAITETOS Mi se pare mai probabil așa decît într-alt fel.

SOCRATE Deci, dacă lucrul cu care ne măsurăm ori de care ne atingem ar fi mare sau alb sau cald, nu ar deveni altul prin întîlnirea cu altul, de vreme ce el însuși nu s-a schimbat cu nimic. Iar dacă, la fel de bine, lucrul măsurat ori atins ar avea fiecare din aceste caracteristici, apropierea unui alt lucru de el ori faptul că acest lucru suferă ceva, nu l-ar face să devină altul, atîta vreme cît nu suferă el însuși nici o schimbare. Pentru că, dragul meu, acum sîntem, fără îndoială, siliți să spunem cu oarecare ușurință lucruri uimitoare și ridicole, cum ar afirma Protagoras și toți aceia care se apucă să spună aceleași lucruri ca el. b

THEAITETOS Ce spui? Cum așa?

SOCRATE Să luăm un exemplu mărunt și vei pricepe ce vreau. Ai șase arșice, cărora le adaugi patru; spunem că primele sînt mai multe decît cele patru cu jumătate. Dacă însă punem douăsprezece, primele sînt mai puțin cu jumătate și nu ne este îngăduit să spunem altfel. Sau tu îngădui? c

THEAITETOS Eu, nu.

SOCRATE Și atunci, dacă te-ar întreba Protagoras sau un altul: *Theaitetos, este posibil ca ceva să devină mai mare sau mai numeros altfel decît sporit?*, ce ai răspunde?

THEAITETOS Dacă mă iau după întrebarea de acum, Socrate, răspund că nu este; dacă mă iau, însă, după cea de dinainte, mă păzesc să nu fac afirmații contrare și spun că este posibil. d

SOCRATE Foarte bine, prietene, pe Hera! Divin răspuns! Totuși, dacă — așa cum se pare — vei răspunde că este posibil, se va adeveri o vorbă a lui Euripide: limba noastră va fi nevinovată, dar gîndul nu va fi nevinovat[47].

THEAITETOS E adevărat.

SOCRATE Așa că, dacă noi, eu și cu tine, am fi niște învățați grozavi, nu ne-ar mai rămîne — ca unii care vor fi cercetat în profunzime toate cîte țin de gîndire — decît să ne încercăm unul pe altul, ca să ne treacă timpul, venind la o luptă sofistică pregătiți tot astfel și ciocnind, amîndoi, argumente de argumente[48]. Acum însă, ca simpli particulari, vom vrea mai întîi e

să luăm seama la ce pot fi în sine lucrurile pe care le gîndim și dacă ne par acordate între ele sau cîtuși de puțin așa.

THEAITETOS În ce mă privește, aș vrea foarte mult acest lucru.

SOCRATE Și eu la fel. Or, fiindcă așa stau lucrurile, ca unii care se bucură de toată tihna, nu-i așa că
155 a vom relua în pace analiza noastră, fără să ne mîniem?, căci, de fapt, ne cercetăm pe noi înșine, ca să aflăm ce pot fi aceste vedenii dinlăuntrul nostru. Dacă o vom cerceta pe prima, vom spune, cred, că niciodată un lucru nu devine mai mare sau mai mic, nici ca greutate, nici ca număr, atîta timp cît își rămîne egal sieși. Nu-i așa?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Cît despre a doua, că lucrul căruia nici nu i se adaugă, nici nu i se scade ceva, acesta nici nu crește vreodată și nici nu se micșorează, ci rămîne veșnic egal.

THEAITETOS Chiar așa este.

b SOCRATE Și, desigur, și a treia; că este cu neputință ca ceva ce nu exista mai înainte să existe după aceea, fără să fi fost produs și fără să fi devenit[49].

THEAITETOS Așa se pare, într-adevăr.

SOCRATE Or, pe cît îmi închipui, aceste trei afirmații încuviințate de noi se luptă una cu alta în cugetul nostru, fie cînd vorbim despre arșice, fie cînd afirmăm că eu, la vîrsta pe care o am, sînt în acest moment, fără să fi crescut și fără să fi suferit nici opusul, timp de un an, mai mare decît tine care ești tînăr, iar mai tîrziu mai mic, fără ca greutatea mea să se fi micșorat întrucîtva, în timp ce a ta va fi crescut, to-
c tuși. Așa se face că, în cele din urmă, sînt ceea ce mai înainte nu eram, dar fără să fi devenit, căci este imposibilă devenirea fără să devii. Or, nepierzînd nimic din greutate, nu aș putea deveni vreodată mai mic. Și astfel situația este aceeași în mii și mii de cazuri, odată ce acceptăm aceste argumente. Mă urmărești, desigur, Theaitetos? căci nu îmi pari a fi neîncercat în astfel de probleme.

THEAITETOS Și pe zei, Socrate, e peste măsură cît mă minunez ce poate fi aceasta, iar uneori, uitîndu-mă la așa ceva, mă apucă de-a binelea amețeala.

d SOCRATE Se pare dragul meu, că Theodoros nu a

greșit deloc în ce te privește, căci trăirea aceasta: mirarea, aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decît acesta și se pare că nu este străin de genealogii acela care a spus că Iris e vlăstar din Thaúmas („Mirarea“)[50]. Dar, ai început să înțelegi pricina pentru care aceste lucruri sînt la fel cu acelea afirmate, după cum susținem noi, de Protagoras ori nu încă?

THEAITETOS Mi se pare că încă nu.

SOCRATE Îmi vei fi, deci, recunoscător dacă voi cerceta împreună cu tine (scoțîndu-l de acolo) adevărul e
ascuns în gîndirea unui om sau, mai degrabă, a unor oameni vestiți?

THEAITETOS Cum să nu-ți fiu și încă foarte mult!

SOCRATE Ia seama, deci, și privește în jur să nu tragă cu urechea vreun neinițiat[51] — căci există din ăștia care cred că nu ființează nimic altceva decît ceea ce pot ei să înhațe strîns în cele două mîini și devenirile și toate cele nevăzute nu le socotesc drept parte a ființei.

THEAITETOS În cazul acesta, Socrate, vorbești despre niște oameni atrofiați și respingători, fără îndoială. 156 a

SOCRATE Așa și sînt, copile și sînt și nehărăziți deloc de către Muze; dar mai sînt și alții, cu mult mai rafinați[52], despre ale căror misterii vreau să-ți vorbesc.

Principiul — de care sînt înlănțuite și toate cele despre care vorbeam puțin mai înainte — este, după ei, acesta: totul este mișcare și dincolo de ea nimic altceva; formele mișcării sînt două, amîndouă nelimitate la număr, avînd putința, una să facă, iar cealaltă, să fie făcută. Din întrunirea și acțiunea lor reciprocă una b
asupra alteia se naște o mulțime nesfîrșită de urmași, perechi de gemeni însă: de o parte sensibilul, de alta senzația, care întotdeauna se naște împreună cu sensibilul și este strîns legată de el. Cît despre senzații, pentru noi ele au nume ca: vedere, auz, miros, răceală și căldură, ba încă și plăceri, supărări, dorințe și temeri, precum și altele; or, cele fără de nume sînt nelimitate, iar cele cu nume, nenumărate. Pe de altă parte, familia sensibilului se naște ca ceva omolog fiecăreia din aceste senzații: pentru vederi felurite, culori felurite, pentru auzuri, sunete la fel, iar pentru celelalte senzații, forme de sensibil care se nasc legate în mod c
firesc de acestea.

Pînă la urmă, ce vrea Theaitetos, povestea aceasta de la noi, față de cele discutate mai înainte? Pricepi ceva?

THEAITETOS Nimic, Socrate.

SOCRATE Atunci fii atent, să vedem dacă o pu-
tem duce la bun sfîrșit. Va să zică, așa cum spuneam,
totul se mișcă, însă, în această mișcare există iuțeală
și încetineală. Or, încetul restrînge mișcarea la sine și
d la cele din apropierea sa și astfel dă naștere. Cît despre
cele ce se nasc astfel[53], sînt mai iuți, căci sînt translate
și mișcarea s-a născut din translarea lor. Așa încît,
atunci cînd ochiul și ceva din cele ce au legătură cu el
dau naștere, prin apropierea lor, albului și senzației
născute odată cu acesta — care nu s-ar fi putut naște
niciodată, dacă fiecare din părți s-ar fi îndreptat către
altceva — ei bine, atunci, prin mișcarea născută deo-
dată între cele două elemente deplasate: pe de o parte,
a vederii ce vine dinspre ochi, iar, pe de alta, a albi-
tății[54], dinspre ceea ce naște, concomitent, culoarea,
ochiul s-a umplut, desigur, de vedere: în acel moment
el vede și a devenit, nu o vedere oarecare, ci ochi vă-
e zător, în timp ce lucrul care a născut, concomitent, cu-
loarea, s-a umplut de albitate și a devenit nu albitate,
ci chiar alb, fie lemn, fie piatră, fie orice s-ar întîm-
pla să aibă suprafața colorată în această culoare. La
fel și pentru toate celelalte: uscatul, caldul și așa mai
157 a departe; sînt de judecat în același chip: nimic nu există
în sine — lucru pe care l-am spus și mai înainte —,
ci toate devin prin întrunirea unora cu altele și se diver-
sifică datorită mișcării, de vreme ce nu este — după
cum spun ei — întemeiat gîndul că ceva e, luat în parte,
sau agent, sau pacient[55]. Or, nimic nu este agent mai
înainte de a se uni cu pacientul și nici pacient mai
înainte de a se uni cu agentul, după cum și agentul
rezultat în urma unirii cu ceva, dacă va da peste alt-
ceva, se va arăta, la fel de bine pacient. Așa încît, din
toate acestea, cum spuneam la început, nimic nu există
ca un întreg în sine, ci întotdeauna devine pentru un
lucru; cît despre „a exista“, acesta trebuie îndepărtat
de peste tot, cu toate că noi, din pricina obișnuinței și
b a necunoașterii, am fost nevoiți să ne folosim de el ade-
sea și chiar adineauri. Deci, după cum spun înțelepții,
nu trebuie nicicum să acceptăm expresii ca „ceva“ ori

„despre ceva“ ori „despre mine“ ori „aceasta“ ori „cea-
laltă“ sau orice alt cuvînt care fixează. Trebuie, dimpotrivă,
să denumim conform naturii lor cele ce devin, se fac, pier și
se schimbă. Pentru că dacă cineva fixează ceva prin cuvînt,
acel om este ușor de criticat. Trebuie să vorbim în felul
acesta și despre parte și
despre mulțimea părților îmbinate la un loc, căreia i se c
dă numele de om, de piatră, de animal sau specie de
orice fel.
Așa stînd lucrurile, Theaitetos, ți se par plăcute și, găsindu-le agreabile, ai gusta din ele?

THEAITETOS Dacă e după mine, Socrate, nu știu deloc, pentru că nu reușesc să-mi dau seama dacă le spui fiindcă așa îți par sau doar mă pui pe mine la încercare.

SOCRATE Ai uitat, dragul meu, că eu nici nu știu ceva și nici nu fac al meu nimic din toate acestea, ci că sînt sterp de ele? Te moșesc însă pe tine și pentru
aceasta te descînt și îți dau să guști din toți înțelepții, d
pînă cînd cu ajutorul tău, voi aduce la lumină propria-ți gîndire. Iar după ce o voi fi scos, atunci voi cerceta cum se prezintă: deșartă sau cu rod. Întărește-te, deci, adună-ți puterile și răspunde frumos și bărbătește întrebărilor mele, după cum ți se pare ție.

THEAITETOS Atunci întreabă-mă!

SOCRATE Spune-mi, deci, încă o dată, dacă îți place faptul că ceva nu există, ci devine veșnic bun și frumos[56] și toate cîte le înșiruiam adineauri.

THEAITETOS În ce mă privește, cînd te ascult cum îmi vorbești astfel, îmi pare că raționamentul este admirabil și că trebuie să îl iau așa cum mi l-ai desfășurat.

SOCRATE Să nu abandonăm atunci ceea ce a ră- e
mas — și a rămas discutarea viselor și a bolilor (în general, precum și a nebuniei) ca: tulburări de auz ori de vedere sau ale celorlalte simțuri. Căci știi, de bună seamă, că toate aceste cazuri se acceptă unanim ca excepții de la principiul pe care l-am expus mai înainte, pentru că, mai mult decît în oricare altă situație, sen-
zațiile născute în noi înșine sînt mincinoase și mai este 158
mult pînă să și fie așa ceea ce apare fiecăruia cumva; nu, ci exact pe dos: nimic din ce apare nu există.

THEAITETOS Este foarte adevărat ce spui, Socrate.

SOCRATE În acest caz, ce argument i-ar mai rămîne, copile, celui care a stabilit senzația drept cunoaștere și că ceea ce îi apare fiecăruia așa și există pentru acela căruia îi apare astfel?

THEAITETOS Eu, Socrate, mă sfiesc să-ți spun că nu am nici un răspuns, fiindcă puțin mai înainte m-ai
b dojenit cînd ți-am spus același lucru. Cu toate acestea, nu aș putea să resping faptul că, într-adevăr, nebunilor și celor care se află în stare de vis nu li se pare că sînt în fals atunci cînd unii se cred zei, iar ceilalți își închipuie, în somn, că au aripi și zboară.

SOCRATE Dar nu te gîndești oare, în legătură cu aceasta, și la un contra-argument privind, mai ales, visul și trezia?

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Unul pe care l-ai auzit, cred, foarte adesea; formulat de cei care întreabă ce dovadă ar putea
c prezenta cineva, întrebat fiind: *în acest moment dormim și tot ceea ce gîndim este vis ori sîntem treji și discutăm în realitate unul cu celălalt?*

THEAITETOS Chiar așa, Socrate, sîntem de-a binelea în încurcătură: ce trebuie, oare, prezentat drept dovadă? căci fiecare stare este replica celeilalte și se urmează îndeaproape una pe alta. Cit despre vorbele pe care le-am schimbat pînă acum, nimic nu ne împiedică să credem că le-am discutat și în somn, iar cînd, în toiul visului, ni se pare că povestim vise, asemănarea celor două stări este de-a dreptul neobișnuită.

d SOCRATE Vezi, deci, că a intra în dispută nu este un lucru greu, odată ce dispută este și pentru vis și trezie; or, dat fiind că timpul în care dormim este egal cu cel în care veghem, sufletul nostru se luptă, în fiecare perioadă, să arate că părerile din acel moment sînt nu se poate mai adevărate. Astfel încît perioada de timp în care afirmăm că există cutare lucruri este egală cu aceea în care afirmăm că există altele și de fiecare dată afirmația noastră este la fel de vehementă.

THEAITETOS Așa este, fără doar și poate.

SOCRATE Și, deci, cînd este vorba despre boală sau nebunie, nu este același lucru — în afară de faptul că perioada de timp nu este egală?

THEAITETOS Corect.

SOCRATE Cum așa? Adevărul se va defini după lungimea sau scurtimea timpului?

THEAITETOS Ar fi de-a dreptul ridicol! e

SOCRATE Dar deții altă dovadă, ca să arăți limpede care din aceste păreri este adevărată?

THEAITETOS Pe cît mi se pare, nu.

SOCRATE Ascultă, atunci, de la mine ce ar spune despre acest lucru cei care postulează că aparențele lucrurilor sînt întotdeauna adevărate pentru cel căruia îi apar astfel. Căci, pe cît cred, te-ar întreba cam așa: *„Ei, Theaitetos, un lucru care ar fi total diferit de altul, va avea aceeași putere cu diferitul său? Și să nu credem că lucrul de care întrebăm este în parte același, în parte diferit, ci pe de-a întregul diferit!*

THEAITETOS Este, bineînțeles, imposibil să aibă același „ceva", fie în putere, fie în orice altceva, din 159 a
moment ce este riguros diferit.

SOCRATE Dar nu sîntem, oare, nevoiți să recunoaștem că așa ceva este și neasemenea?

THEAITETOS, Mie unuia așa mi se pare.

SOCRATE Și, deci, dacă un lucru ajunge să devină asemenea sau neasemenea, fie lui însuși, fie altuia, îl vom numi, atunci cînd devine asemănător, identic, iar atunci cînd devine neasemănător, diferit. Așa-i?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și nu spuneam noi mai înainte că factorii agenți sînt numeroși, ba chiar nesfîrșiți la număr și tot astfel și cei pacienți?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Și că din amestecul unora cu alții și alții se vor naște, nu lucruri identice, ci diferite?

THEAITETOS Ba chiar așa. b

SOCRATE Să luăm atunci în discuție, potrivit acestei afirmații, și pe mine, și pe tine și așa mai departe. Socrate sănătos și, tot așa, Socrate bolnav — cum vom spune că este unul față de celălalt: asemenea sau neasemenea?

THEAITETOS Te referi la Socrate bolnav ca la un întreg față de celălalt, Socratele sănătos?

SOCRATE Ai priceput foarte bine; chiar la așa ceva mă refer.

THEAITETOS În cazul acesta, neasemenea.

SOCRATE Și, bineînțeles, diferit, pe cît este de neasemenea?

THEAITETOS Neapărat.

c SOCRATE Și cînd doarme și, fără îndoială, în toate situațiile parcurse mai înainte, tot astfel vei afirma?

THEAITETOS În ce mă privește, da.

SOCRATE Orice lucru, deci, activ prin natura sa, cînd acționează asupra Socratelui sănătos, mă va folosi drept ceva, iar cînd acționează asupra celui bolnav, drept altceva.

THEAITETOS De ce nu?

SOCRATE Și diferite vor fi cele născute din fiecare din noi; din mine, pacientul și din el, agentul?

THEAITETOS Cum nu?

SOCRATE Așadar, vinul pe care îl beau cînd sînt sănătos mi se pare bun și dulce?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și, firește, s-a ajuns la aceasta pentru
d că, după cum am căzut de acord mai înainte, agentul și cu pacientul au dat naștere bunătății și senzației translate amîndouă în același timp; or, senzația, translată dinspre pacient, a făcut ca limba să devină sensibilă, iar bunătatea, translată dinspre vin, în jurul acestuia, a făcut ca vinul să fie și să pară dulce limbii sănătoase.

THEAITETOS Acestea și sînt, dealtfel, lucrurile cu care ne-am declarat de acord mai înainte.

SOCRATE Dar cînd acționează asupra celui bolnav, primul adevăr nu este oare că nu acționează asupra aceluiași? Pentru că, în fond, s-a îndreptat către cineva neasemenea celuilalt.

THEAITETOS Desigur.

e SOCRATE Ei bine, un astfel de Socrate și vinul înghițit au dat naștere altor lucruri; pe de o parte, senzație de amăreală în jurul limbii, iar, pe de alta, în jurul vinului, nașterea și translarea acrelii; el, nu amăreală, ci amar, iar eu, nu senzație, ci senzitiv. Așa-i?

THEAITETOS Exact așa.

SOCRATE Prin urmare, simțind astfel, eu nu voi
160 a deveni față de nimic altceva, căci senzația altui agent este alta și îl face pe acela care simte altul și diferit. Nici acela care pentru mine este agent nu va putea vreodată, unindu-se cu altceva, să dea naștere aceluiași lucru și să devină într-astfel, căci producînd altceva din altceva, o să devină altcumva.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Însă nici eu nu voi deveni astfel prin mine însumi și nici celălalt prin sine însuși.

THEAITETOS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Pe de altă parte, este neapărat necesar ca, atunci cînd devin senzitiv, să devin față de ceva. Căci să devii senzitiv, dar fără obiect al senzației, este imposibil; cînd acela devine dulce sau amar sau alt- b cumva, devine pentru cineva, căci, să devii dulce, dar nu pentru cineva, este imposibil.

THEAITETOS Este întru totul adevărat.

SOCRATE Deci amîndorura[57] ne rămîne, cred, dacă existăm, existența, iar dacă devenim, devenirea, de vreme ce necesitatea leagă ființa noastră, a mea și a lui, dar nu o leagă de nimic străin nouă și nici măcar de noi înșine. Așa încît, de spune cineva că ceva există, trebuie spus că „pentru cineva" sau „al cuiva" sau „referitor la ceva" există (sau devine). Dar că ceva există sau devine în sine și prin sine nici nu trebuie spus, c nici acceptat ca spusă a altuia, așa cum ne arată argumentul pe care l-am dezvoltat.

THEAITETOS Întru totul adevărat, Socrate.

SOCRATE Deci, și faptul că ceea ce îmi este agent există pentru mine și nu pentru un altul, iar eu îl și simt, pe cînd altul nu?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Senzația mea este, așadar, adevărată pentru mine, căci este totdeauna a ființei mele și eu sînt, după Protagoras, judecătorul lucrurilor: al celor care există, întru cît există pentru mine, iar al celor care nu există, întru cît nu există.

THEAITETOS Așa s-ar părea.

SOCRATE Cum deci, de vreme ce nu greșesc și d gîndirea mea nu se înșală asupra celor ce sînt sau devin, cum, deci, nu aș cunoaște lucrurile a căror senzație o am?

THEAITETOS Nu se poate nicicum.

SOCRATE Ai fost, deci, perfect îndreptățit să afirmi că senzație și nimic altceva este cunoașterea și tot aici au ajuns și Homer și Heraclit și toată ginta celor cu „toate sînt în mișcare ca apa unui rîu"[58], precum și Protagoras cel atotștiutor, cu „omul este măsura tu- e turor lucrurilor", precum și Theaitetos cu „de vreme ce lucrurile stau astfel, senzația devine cunoaștere". Oare așa să fie, Theaitetos? Să spunem că acesta este,

pentru tine, pruncul nou-născut, iar pentru mine, ceea ce am moșit? Ce spui?

THEAITETOS Neapărat așa, Socrate.

SOCRATE Fără îndoială, aceasta este, precum se vede, ceea ce am adus noi cu greu pe lume, orice s-ar nimeri el să fie. Dar după copil, sărbătorirea sa[59] — și avem să ne preumblăm într-adevăr cu rațiunea îm-
161 a prejurul lui, cercetînd să nu ne scape dacă nou-născutul este nu vrednic de hrană, ci deșertăciune și minciună. Sau ești de părere că, de vreme ce-i al tău, trebuie neapărat să îl crești și să nu îl părăsești? Ori vei suporta să îl vezi criticat și nu îți va fi greu să înduri dacă ți se va lua, măcar că ești la prima naștere?

THEODOROS Va suporta Theaitetos, Socrate, căci nu este cîtuși de puțin îndîrjit. Dar, pe zei, spune: nici acum lucrurile nu stau așa?

SOCRATE Îți plac vădit argumentările și ești bun, Theodoros, că mă crezi un sac plin cu argumente, din
b care voi scoate cu ușurință, spunînd că nu așa stau lucrurile. Nu îți dai seama, însă, că nici un argument nu vine de la mine, ci întotdeauna de la cel care dialoghează cu mine? Eu, unul, nu cunosc nimic mai mult decît acest lucru mărunt: ce argument să primesc de la celălalt, înțeleptul și să îl întîmpin după cuviință. Asta voi încerca și acum cu acesta, nespunînd că vine ceva din mine însumi.

THEODOROS Bine zici tu, Socrate. Așa să și faci.

SOCRATE Știi, oare, Theodoros, ce mă minunează la prietenul tău Protagoras?

c THEODOROS Ce anume?

SOCRATE În mare a spus lucruri care îmi plac de-a dreptul, că ceea ce îi apare fiecăruia și există ca atare. Începutul discursului său m-a mirat însă; putea să înceapă „Adevărul“ spunînd: *măsura tuturor lucrurilor este porcul* sau *maimuța* sau altă ciudățenie și mai mare, din cele care pot simți. Prin aceasta, ar fi început vorbindu-ne pe un ton sublim și foarte trufaș și ne-ar fi arătat că, în timp ce noi îl admiram ca pe un zeu din pricina înțelepciunii sale, el se afla, ca gîndire, cu nimic mai bun, nu decît alt om, dar nici decît
d un pui de baltă. Cum să spunem altfel, Theodoros? căci, dacă adevărul va fi pentru oricine opinia pe care o va formula datorită senzației și nici impresia unuia nu o va judeca mai bine altul, nici nu va mai fi în

drept cineva să examineze opinia altuia, dacă este corectă sau falsă, ci, cum s-a spus adesea, fiecare își va formula singur opiniile proprii, iar dacă acestea sînt, în totalitate corecte și adevărate, în cazul acesta, întru cît, prietene, este Protagoras înțelept, așa încît să fie socotit pe drept dascăl altora cu plată scumpă, iar e noi, mai neînvățați și cu obligația de a-l frecventa, de vreme ce fiecare își este măsura propriei sale înțelepciuni? Cum să nu spunem că Protagoras vorbește pentru gloată? Cît despre mine și arta mea maieutică, trec sub tăcere cu cîtă bătaie de joc o plătesc, ba, pe cît cred, studiul dialecticii în întregimea lui. Căci a examina și a te apuca să critici — unii pe-ale altora — reprezentările[60] și opiniile comune, odată ce sînt corecte pentru fiecare, nu înseamnă, oare, vorbărie emfatică și sunătoare? — dacă „Adevărul" lui Protagoras este adevărat și nu o glumă strigată din tainițele cărții sale. 162 a

THEODOROS Ei, Socrate, omul acesta îmi este drag, așa cum ai spus și tu adineauri și nu aș accepta ca, prin încuviințarea mea, să fie criticat Protagoras; dar, tot așa, nu aș accepta nici să intru în dispută cu tine împotriva opiniei mele. Așa că ia-l din nou pe Theaitetos! Chiar și pînă acum se arăta foarte doritor să te asculte.

SOCRATE Oare, călătorind prin Lacedemonia și văzînd în palestre pe cei care se antrenează goi, cîte unul chiar pricăjit, ai suporta, Theodoros, să nu te așezi dezbrăcat alături de ei și să îți arăți și tu făptura? b

THEODOROS De ce nu, dacă ar vrea să-mi facă pe voie și să-mi dea crezare? După cum și în acest moment, vă veți lăsa, cred, convinși, îngăduindu-mi să privesc de pe margine, fără să mă siliți la antrenament, vlăguit cum sînt; ba mai mult, veți prefera un potrivnic mai tînăr și mai mlădios.

SOCRATE Păi dacă așa stau lucrurile Theodoros, „ce ți-e drag ție, nici mie nu mi-e urît", spun cei cu proverbele. Trebuie deci să ne întoarcem înapoi la înțeleptul Theaitetos. Spune, deci, Theaitetos — ca să ne întoarcem la ce discutam mai înainte: tu nu te minunezi, oare, dacă, dintr-o dată, apari astfel întru totul egal în înțelepciune cu oricare alt om, ba chiar și zeu? Ori crezi că această măsură protagoreică se referă mai puțin la zei decît la oameni? c

THEAITETOS Eu unul, cîtuși de puțin, pe Zeus; cît despre ce mă întrebi, mă minunez foarte mult.
d Căci, în timp ce noi urmăream analiza formulei „cum îi apare un lucru cuiva, tot așa și există pentru acel cineva", mi se părea o exprimare foarte bună. Acum însă, la iuțeală s-a întors tocmai pe dos.

SOCRATE Asta pentru că ești tînăr, dragă băiete, așa că pleci urechea și dai ușor crezare discursurilor publice. Căci la astfel de lucruri Protagoras ori altul în
e locul lui ar spune cam așa: *O, prea buni copii și bătrîni, v-ați așezat împreună și țineți discursuri, aducînd vorba pînă și despre zei, despre care eu unul mă feresc să afirm, în discursurile ori în scrierile mele, că există sau că nu există și afirmați chiar acele lucruri pe care mulțimea ar primi să le asculte, cum că e groaznic dacă, în privința înțelepciunii, un om nu se deosebește cu nimic de un rumegător oarecare. Despre demonstrație și despre necesitate, nu scoateți nici o vorbă; vă folosiți în schimb de verosimil; or, dacă Theodoros ori alt geometru ar vrea să se folosească de așa ceva în geometrie, n-ar mai valora absolut nimic. Cercetați deci, și tu, și Theodoros, dacă ați accepta argu-*
163 a *mente bazate pe persuasiune și probabilități*[61] *în probleme atît de importante*.

THEAITETOS Dar nu e corect, Socrate. Nici tu, nici noi nu am putea afirma așa ceva.

SOCRATE Ne rămîne, așadar, să cercetăm altfel problema, după cum mi se pare că sugerați și tu și Theodoros.

THEAITETOS Cu totul altfel, într-adevăr.

SOCRATE Să cercetăm, deci, dacă cunoașterea și senzația sînt același lucru sau nu. Căci, la urma urmei, toată discuția noastră tindea către acest punct și de dragul lui am stîrnit mulțimea ciudățeniilor de pînă acum. Nu-i așa?

THEAITETOS Ai perfectă dreptate.

b SOCRATE — Vom fi, deci, de acord că, toate cîte le simțim prin văz ori prin auz, le și cunoaștem în același timp pe toate? De pildă, mai înainte de a învăța graiul barbarilor, ce vom spune: că nu îi auzim glăsuind ori că îi auzim și le înțelegem spusele? Iar cînd nu cunoaștem literele, ce vom afirma sus și tare la vederea lor: că nu le cunoaștem sau că, din moment ce le vedem, le cunoaștem?

THEAITETOS Vom spune, Socrate, că sîntem cunoscători doar a ceea ce vedem și auzim: în primul exemplu, că vedem și cunoaștem forma și culoarea, iar în al doilea, sunete ascuțite și grave; le auzim și, în același timp, le știm. Dar învățătura pe care ne-o dau c despre ele gramaticii și hermeneuții[62], vom spune că pe aceasta nici nu o percepem cu văzul sau cu auzul și nici nu o cunoaștem.

SOCRATE Desăvîrșit răspuns, Theaitetos și nu ai de ce să fii criticat pentru el, mai ales că e cazul să prinzi curaj. Dar, ia seama la hopul ce vine și gîndește-te cum l-am putea evita.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Acesta, dacă cineva ar întreba: *este,* d *oare, posibil ca cineva, devenind la un moment dat cunoscător al unui lucru și avînd încă amintirea acelui lucru și păstrîndu-i-o în timp, să nu aibă, în momentul în care îi revine amintirea lucrului, cunoașterea acelui lucru însuși de care își amintește?* După cum se vede, am provocat o avalanșă de cuvinte, vrînd să întreb dacă e posibil ca cineva, care a învățat un lucru și și-l amintește, să nu îl cunoască?

THEAITETOS Cum asta, Socrate? Ar fi o ciudățenie ceea ce spui.

SOCRATE Deci, nu cumva bat cîmpii? Chibzuiește bine: oare pe „a vedea“ nu îl denumești „a simți“ iar vederea „senzație“?

THEAITETOS Ba, eu unul, da.

SOCRATE Și atunci, acela care a văzut ceva nu a e devenit cunoscător al acelui lucru, după raționamentul de mai înainte?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Dar cum? Nu te referi cumva la ceva care ar fi amintire?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE A unui lucru sau a nimic?

THEAITETOS A unui lucru, fără îndoială.

SOCRATE Așadar, a ceva din cele învățate și percepute, ceva de felul acesta?

THEAITETOS Chiar așa.

SOCRATE Ceea ce a văzut cineva, își amintește, oare, cîteodată?

THEAITETOS Își amintește.

SOCRATE Chiar și închizînd ochii? Sau, dacă face astfel, a uitat?

THEAITETOS Ar fi groaznic, Socrate, să se afirme așa ceva.

164 a SOCRATE Trebuie totuși, dacă avem de gînd să păstrăm argumentul de mai înainte. Dacă nu, se duce.

THEAITETOS Pe Zeus, tot așa bănuiesc și eu, dar nu îmi dau bine seama, așa că spune-mi cum.

SOCRATE Uite cum: pe acela care a văzut îl numim cunoscător a ceea ce a văzut, căci am căzut de acord că vedere, senzație și cunoaștere sînt unul și același lucru.

THEAITETOS Bineînțeles.

SOCRATE Iar acela care a văzut și a devenit cunoscător a ceea ce a văzut, dacă închide ochii, își amintește, însă nu mai vede lucrul acela, nu-i așa?

THEAITETOS Ba da.

b SOCRATE Pe de altă parte „nu vede" înseamnă „nu cunoaște", de vreme ce „vede" înseamnă „cunoaște".

THEAITETOS Adevărat.

SOCRATE Urmează atunci că lucrul pe care cineva a ajuns a-l cunoaște, nu îl cunoaște, chiar dacă și-l amintește încă, deoarece nu îl vede; lucru care, dacă s-ar întîmpla, ar fi, spuneam noi, o ciudățenie.

THEAITETOS Ceea ce spui este foarte adevărat.

SOCRATE În această situație, se pare că s-ar atinge absurdul dacă cineva ar spune că senzația și cunoașterea sînt același lucru.

THEAITETOS După toate probabilitățile, da.

SOCRATE Rămîne, desigur, de spus că fiecare dintre ele este altceva.

THEAITETOS Mă tem că da.

c SOCRATE Ce să fie atunci cunoașterea? Pe cît se pare, sîntem nevoiți să o luăm iarăși de la capăt. Dar, Theaitetos, oare ce sîntem pe cale să facem?

THEAITETOS În legătură cu ce?

SOCRATE Îmi pare că, asemenea cocoșului de rînd, am sărit să ne cîntăm victoria înainte de a o cîștiga, depărtîndu-ne astfel de la discuție.

THEAITETOS Cum așa?

SOCRATE Părem, în felul controversiștilor[63], a fi căzut de acord asupra echivalenței termenilor și, bucu-

rîndu-ne de a fi trecut în felul acesta de argument, ne d
declarăm, nu avocați, ci căutători ai înțelepciunii, fără
să ne dăm seama că ne comportăm la fel cu oamenii
aceia îngrozitori[64].

THEAITETOS Nu înțeleg prea bine ce spui.

SOCRATE Voi încerca să îți arăt mai limpede ceea
ce gîndesc. Ne întrebam, așadar, dacă cineva care a
învățat și își amintește ceva, nu cunoaște acel lucru
și, arătînd că cel care a văzut și își închide ochii își
amintește (fără să vadă însă), am demonstrat că, în
același timp, nu cunoaște și își amintește; acest lucru
este, însă, imposibil. În felul acesta, s-a dus povestea
lui Protagoras[65] — și în același timp, a ta însuți — că
senzație și cunoaștere sînt același lucru.

THEAITETOS Așa s-ar părea. e

SOCRATE Și totuși, nu de-a binelea, dragul meu,
căci dacă părintele poveștii dintîi ar trăi, ar avea multe
de spus în apărarea-i; acum, însă, îl tîrîm în mocirlă
chiar pe discipolul rămas orfan, iar epitropii pe care
i-a lăsat Protagoras (și cel dintîi e Theodoros acesta),
nu vor cîtuși de puțin să-i vină în ajutor. Așa că, de
dragul dreptății ne vom primejdui noi înșine spre a-i
veni în ajutor.

THEODOROS Dar nu eu, Socrate, ci mai degrabă 165 a
Callías al lui Hipónikos[66] este epitropul aceluia. În ce
ne privește, am fost oarecum mai grăbiți să trecem
de la argumentele pure către geometrie. Și totuși îți
vom aduce cu siguranță mulțumiri, dacă îi vei veni în
ajutor.

SOCRATE Plăcute vorbe spui, Theodoros. Fii, deci,
atent la ajutorul meu: s-ar fi putut să cădem de acord
asupra unor lucruri cu mult mai groaznice decît aces-
tea de adineauri, dacă nu luăm bine seama la sensul
cuvintelor pe care le folosim de obicei spre a afirma
ceva sau a nega. Ție să-ți arăt cum, sau lui Theaitetos?

THEODOROS În general amîndorura; să răspundă
însă cel care este mai tînăr, căci greșelile vor fi mai b
puțin rușinoase pentru el.

SOCRATE Pun, deci, întrebarea cea mai grozavă;
or, aceasta este, cred, următoarea: este oare posibil ca
cineva care știe ceva să nu știe ceea ce știe?

THEODOROS Ce vom răspunde în cazul acesta,
Theaitetos?

THEAITETOS Chiar imposibil, eu unul așa îmi închipui.

SOCRATE Ba nu, dacă vei postula că a vedea înseamnă a cunoaște. Căci cum te vei descurca la o inevitabilă întrebare, fiind, vorba aceea închis într-un
c puț de către un om sigur pe el, care te-ar întreba, punîndu-ți mîna pe un ochi, dacă îi vezi haina cu cel acoperit?

THEAITETOS Cred că aș spune: cu acesta, nu, însă cu celălalt, da.

SOCRATE Așadar, vezi și totodată nu vezi același lucru.

THEAITETOS Așa e, într-un fel.

SOCRATE Dar eu, va spune, nici nu îți cer și nici nu te-am întrebat „în ce fel", ci dacă, în același timp, cunoști și nu cunoști ceva. În acest moment însă, arăți ca și cum ai vedea ce nu vezi și se întîmplă că ai căzut de acord că a vedea înseamnă a cunoaște și a nu vedea, a nu cunoaște. Din acestea socotește, deci, care este pentru tine urmarea.

d THEAITETOS Păi, opusă celor presupuse de mine, așa socotesc.

SOCRATE Este foarte probabil, minunatule, că ai păți mai rău decît acum, dacă te-ar întreba cineva dacă există cunoaștere ascuțită și obtuză, cunoaștere din apropiere, dar nu și din depărtare, tare și slabă, și alte mii de întrebări cu care te-ar putea aștepta la pîndă un pedestraș mercenar al discursurilor, fiindcă ai postulat identitatea dintre cunoaștere și senzație. Aruncîndu-se asupra auzului și a mirosului și a celor-
e lalte simțuri, ți-ar aduce stăruitor contra-argumente și nu te-ar slăbi mai înainte ca tu, uimit de înțelepciunea-i atît de jinduită, să-i cazi în capcană. În acel moment, avîndu-te legat de mîini și de picioare, îți va cere, de bună seamă, răscumpărarea la care veți ajunge amîndoi de acord[67]. Și atunci, hai, spune, ce discurs va pronunța Protagoras în apărarea spuselor sale? Să încercăm oare să îl ținem?

THEAITETOS Bineînțeles.

SOCRATE Deci, asupra tuturor cîte spunem noi în
166 a apărarea lui, se va năpusti, cred, peste ele și va spune, uitîndu-se la noi cu dispreț:

Ce om de treabă și Socrate ăsta! A înspăimîntat un

copilaș cu întrebarea „poate același om să-și amintească și totodată să nu știe același lucru?“ și, înspăimîntîndu-l, l-a făcut să dea un răspuns negativ pentru că nu a putut vedea mai în profunzime și vrednic de rîs m-a arătat prin spusele sale, bineînțeles, pe mine. Situația însă, prea ușuraticule Socrate, este următoarea: cînd cercetezi prin întrebări vreo idee de a mea, dacă cel întrebat răspunde așa cum aș răspunde eu și îl faci să se încurce, atunci eu sînt cel contrazis;
dacă răspunde însă altfel, este chiar cel întrebat. Chiar b
și în acest moment, ești de părere că ți se dă dreptate că amintirea prezentă a ceea ce ai simțit este aceeași simțire ca atunci cînd simțeai, nemaisimțind însă nimic în prezent? Cîtuși de puțin. Sau crezi, poate, în existența fricii de a recunoaște că același om poate fi în stare să știe și să nu știe același lucru? Sau dacă teama aceasta ar exista, ți se va conceda vreodată că un om care a ajuns diferit este același cu cel de dinaintea diferențierii? Și, mai degrabă, un om, iar nu niște oameni devenind și aceștia nesfîrșiți la număr,
cu condiția să se nască diferențierea — dacă e vorba, c
firește, ca fiecare din noi să se ferească de vînătoarea de cuvinte a celuilalt? Dar, va spune el, *critică-mi, fericitule, cu mai multă vigoare părerile, dacă poți și critică-mă pe mine, arătînd că pentru nimeni dintre noi senzațiile nu devin individuale sau — în cazul că devin individuale — că ceea ce apare cuiva nu devine sau (dacă trebuie spus „există“) nu există cîtuși de puțin numai pentru acela căruia îi apare.*

Atunci cînd vorbești însă despre porci sau maimuțe, nu numai că spui tu însuți porcării[68], dar îi mai determini și pe cei care te ascultă să facă la fel împo-
triva scrierilor mele și nu procedezi bine. Căci eu afirm, d
în ce mă privește, că adevărul este așa cum l-am scris — fiecare dintre noi este măsura și a celor ce sînt și a celor ce nu sînt. Există însă o deosebire nesfîrșită între unul și celălalt, prin aceasta însăși, că, pentru unul, alte lucruri există și apar, iar pentru celălalt, altele. Cît despre înțelepciune și înțelept, nu merg nici pe departe pînă acolo încît să afirm că nu există, numai că, pentru mine, înțeleptul înseamnă cu totul altceva: acela care, preschimbînd ceea ce este și apare vreunuia dintre noi drept rău, îl face să fie și să apară bun[69]. Așa

că nu întoarce fiecare cuvînt al exprimării mele pe
e toate fețele, ci caută mai degrabă să înțelegi mai clar
ce spun, din următorul exemplu. Amintește-ți, de pildă,
ce se spunea mai înainte, că celui suferind mîncarea
îi apare și este amară, dar pentru cel sănătos este și
pare dimpotrivă[70]. Mai înțelept nu poate fi considerat
nici unul dintre ei — căci nu e cu putință — și
nici nu poate fi socotit, cel ce bolește, neștiutor, fiind-
167 a că are astfel de păreri, iar cel sănătos, înțelept, fiindcă
are altele. Trebuie schimbată o stare cu cealaltă, fiindcă
una din ele este mai bună. Tot astfel, și în educație
trebuie făcută schimbarea de la o stare către alta mai
bună; atîta doar că medicul schimbă prin leacuri și
sofistul prin discursuri.

Bineînțeles că pe cineva care formula opinii false
nu l-a făcut nimeni să formuleze după aceea unele
curente, căci nu este posibil nici să formulezi opinii
despre ceea ce nu există, nici să formulezi altele decît
cele pe care le formulezi; or, acestea sînt întotdeauna
corecte, dar cred că opiniile unui spirit aflat într-o
b stare proastă sînt la fel cu starea, iar, dacă s-a făcut
bine, formulează alte opinii, potrivite acestei stări. Unii,
din nepricepere, numesc aceste reprezentări „adevă-
ruri". În ce mă privește, sînt de acord că unele sînt
mai bune decît altele, nefiind însă cu nimic mai ade-
vărate. Cît despre înțelepți, dragul meu Socrate, de-
parte de mine gîndul de a-i numi broaște; de fapt, îi
numesc, referitor la trup, medici, iar la plante, agri-
cultori. Declar că și aceștia din urmă creează plante-
lor, în locul senzațiilor rele — cînd vreuneia nu-i merge
c bine — senzații și stări bune și sănătoase, iar, pe de
altă parte, că și retorii înțelepți și buni fac, în cetăți,
ca cele folositoare să pară drepte, în locul celor ne-
trebnice, pentru că, desigur, ceea ce i-ar apărea fie-
cărui stat drept și frumos, ar avea și realitate, din
punctul lui de vedere, atîta timp cît o legiferează ca
atare. Numai că înțeleptul, în loc de netrebnice cum
pot să fie pentru stat fiecare în parte, le-a făcut să
fie și să pară folositoare. Potrivit acestui argument,
d și sofistul capabil să dea o astfel de învățătură elevilor
săi este înțelept și vrednic de multă plată din partea
celor pe care-i instruiește. Și astfel, unii sînt mai în-
țelepți decît alții și, în același timp, nimeni nu for-

mulează opinii greșite, iar tu, și de vrei, și de nu, ești nevoit să suporți a fi măsură, căci, în cele ce am spus, argumentul se păstrează valabil.

Dacă tu ai de gînd să reiei discuția de la început, contestînd argumentul, ține un discurs împotrivă! Dacă vrei prin întrebări, prin întrebări să fie![71] *Această metodă nu este cîtuși de puțin de evitat, ba, dimpotrivă, este, dintre toate, cea mai potrivită de urmat pentru cine are minte. Să faci, totuși, în așa fel încît să nu nedreptățești prin întrebările tale; căci a afirma că te* e
îngrijești de virtute, cînd, în fapt, nu te preocupă decît să nedreptățești prin ceea ce spui, este mare sminteală. Or, a nedreptăți înseamnă, într-o astfel de situație, să nu îți structurezi diferențiat intervențiile: pe de o parte ca unul angajat într-o dispută, iar pe de altă parte, ca un participant la un dialog. Într-un caz, să îți rîzi de adversar și să îl îngenunchezi de cîte ori poți, dar, în dialog, să te arăți serios și să îți îndrepți 168 a
partenerul, arătîndu-i numai acele greșeli pe care le comite ori din vina sa însuși ori din a celor pe care i-a frecventat mai înainte. Dacă faci astfel, cei care iau parte la discuții cu tine se vor învinovăți pe ei înșiși nu pe tine, pentru tulburarea și nedumerirea lor și te vor urma și te vor iubi, iar pe ei înșiși se vor urî și, lepădîndu-se de ceea ce erau mai înainte, vor fugi din sineși spre căutarea înțelepciunii, pentru a deveni alții. Acționînd, însă, în mod contrar (așa cum face mulțimea), vei ajunge la rezultate contrare, iar pe cei care te urmează îi vei aduce, nu spre căutarea înțelepciunii, b
ci să urască pe față această îndeletnicire, atunci cînd vor înainta mai mult în vîrstă. Deci, dacă îmi dai crezare, vei cerceta — cum s-a spus și mai înainte — nu dușmănos și nici gîlcevitor, ci cu gînd bun și sinceritate, stînd împreună, ce anume înțeleg eu prin aceea că totul se mișcă și că ce îi apare fiecăruia așa și este, pentru individ, ca și pentru stat. Și cercetarea ta, dacă senzația și cunoașterea sînt ori nu același lucru, să o începi de la aceste principii, iar nu ca pînă mai adineauri, de la adecvarea sensului frazelor și al cuvintelor, de care gloata trage în toate părțile, cum se nimerește, dîndu-și unii altora, prilej pentru nedumeriri c
de tot felul.

Cam acestea au fost, Theodoros, tot ce i-am putut aduce prietenului tău în sprijin, după puterile mele, puțin din puținul meu. Dacă ar fi trăit el, însă, cu mult mai măreț ar fi fost ajutorul pe care l-ar fi adus în sprijinul propriilor sale idei.

THEODOROS Glumești, Socrate! L-ai apărat ca un tînăr, cu toată vigoarea.

SOCRATE Îți mulțumsc, prietene, pentru vorbele tale bune. Dar spune-mi: nu-i așa că ți-ai dat seama de
d ceea ce ne spunea Protagoras adineauri, dojenindu-ne că ținem cuvîntări unui copilandru, din ale cărui temeri scoatem argumente spre a-l combate pe el, Protagoras? Și, tot așa, spunîndu-ne că ne ținem de glume, iar pe de altă parte scoțînd în relief „măsura tuturor lucrurilor", nu ne-a îndemnat el să privim cu seriozitate spusele sale?

THEODOROS Cum să nu-mi fi dat seama, Socrate?

SOCRATE Și atunci, ești de părere să îi dăm ascultare?

THEODOROS Bineînțeles că da.

SOCRATE Vezi, deci, că, în afară de tine, toți aceștia sînt niște copilandri. Dacă vom face așa precum ne-a cerut omul nostru, va trebui ca eu și cu tine să
e ne și întrebăm și să ne și răspundem unul altuia, tratîndu-i spusele cu toată seriozitatea, ca să nu ne reproșeze că i-am cercetat afirmația în joacă, în fața unor copii.

THEODOROS Și ce? Oare Theaitetos n-ar fi el în stare să urmeze în cercetarea acestei afirmații mai bine decît mulți din cei cu barbă lungă?

SOCRATE Nu mai bine decît tine, totuși, Theodoros. Așa încît să nu îți închipui că, dacă eu sînt nevoit să
169 a îl ajut pe cît îmi stă în putere pe defunctul tău prieten, tu nu ai fi deloc. Hai, deci, preabunule, urmează-mă puțin, doar pînă acolo unde vom ști sau că ești, vrînd-nevrînd, măsura figurilor geometrice, sau că toți sînt, la fel cu tine, suficienți lor înșile și la astronomie, și la celelalte discipline în care tu te-ai făcut, fără îndoială, remarcat — și pe drept cuvînt.

THEODOROS Nu-i ușor, Socrate, pentru unul care șade lîngă tine, să stea fără să îți răspundă, iar eu vorbeam într-o doară adineauri cînd spuneam că îmi vei îngădui să nu mă dezbrac și că nu mă vei sili, pre-

cum lacedemonienii, la asta; tu, însă, îmi pari că tragi
mai mult spre Skíron: lacedemonienii îți cer să pleci b
ori să te dezbraci, în vreme ce tu îmi pari că joci, mai
degrabă, rolul lui Anteu: pe oricine întîlnești, îl silești
să se dezbrace și nu îi îngădui să plece mai înainte
de a te fi luptat cu el în argumente[72].

SOCRATE Foarte bine mi-ai zugrăvit boala, Theodoros, numai că eu sînt mai vînjos decît cei pomeniți de tine. Am întîlnit deja mii de Herculi și Tezei, tari
în ale vorbirii, care m-au bătut zdravăn, dar nu mă c
las deloc, într-atît m-a cuprins de groază dorința pentru astfel de exerciții. Așa că tu să nu cumva să mă disprețuiești refuzîndu-mi acest duel din care și tu, și eu vom avea de cîștigat[73].

THEODOROS Nu mai am nimic de zis, așa că du-mă pe unde vrei. Nu-mi rămîne, în această discuție, decît să suport pe de-a-ntregul soarta pe care tu mi-o urzești[74] și mă las combătut. Însă dincolo de termenul pe care l-ai stabilit dinainte, nu voi mai fi în stare să îți fiu de folos.

SOCRATE Ajunge și atît. Dar să-mi iei bine seama,
să nu ne scape vreo exprimare copilărească și să ne d
certe iarăși cineva din această pricină.

THEDOROS Voi încerca, bineînțeles, pe cît îmi va sta în putință.

SOCRATE Mai întîi, să reluăm, deci, de la început aceeași problemă de mai înainte și să vedem dacă eram sau nu pe drept nemulțumiți cînd îi reproșam afirmației că face pe oricine să-și fie suficient ca înțelepciune. Iar Protagoras a recunoscut că, în ce privește mai binele și mai răul, unii sînt mai presus; or, aceștia sînt, fără îndoială, înțelepți. Nu-i așa?

THEODOROS Ba da.

SOCRATE Totuși, dacă ar fi fost el însuși aici, cu e
noi, să ne dea dreptate și nu i-am fi venit noi în ajutor, fiind în locul său de acord, n-ar mai fi fost deloc nevoie să reluăm discuția, spre a întări consimțămîntul său. Așa cum stau lucrurile însă cineva ar putea declara că nu sîntem stăpîni să fim de acord în locul lui, astfel că este mai bine să ne fixăm mai limpede acordul asupra acestui punct, mai ales că între „așa“ ori „altfel“ diferența nu este mică.

THEODOROS Este adevărat ce spui.

170 a SOCRATE Atunci să luăm acordul nu de la alții, ci chiar din afirmația sa, ca drumul cel mai scurt.

THEODOROS Cum?

SOCRATE Astfel: el afirmă că așa cum îi apare cuiva ceva, tot așa și există pentru acel cineva.

THEODOROS Într-adevăr, așa afirmă.

SOCRATE Atunci și noi, Protagoras, dăm glas părerilor unui om sau, mai degrabă, ale tuturor oamenilor, spunînd că nu există nimeni care să nu se socotească pe sine mai înțelept decît alții în unele privințe și pe alții mai înțelepți decît el în altele și care, măcar în cele mai mari primejdii, urgisiți de războaie, boli sau furtuni pe mare, să nu-i considere zei pe aceia care stăpînesc fiecare din aceste situații, părîndu-li-se
b că sînt salvatorii lui, deși nu se deosebesc prin nimic altceva decît prin știință. Și toată societatea omenească este, dacă vrei, plină de oameni care își caută dascăli și conducători pentru ei, ca și pentru rest: viețuitoare și lucrări, precum și de oameni care se cred la fel de bine pregătiți să îi învețe pe alții și să conducă. Și, față de toate acestea, ce alta vom spune, decît că înșiși oamenii socot că, printre ei chiar, se află și înțelepciune, și nepricepere?

THEODOROS Nimic altceva.

SOCRATE Deci, nu socot ei că înțelepciunea este cugetare adevărată, iar nepriceperea opinie falsă?

c THEODOROS Cum să nu!

SOCRATE Și atunci, Protagoras, la ce bun această discuție? Ce să spunem: că oamenii au întotdeauna păreri adevărate sau că uneori sînt adevărate și alteori false? Rezultă doar destul de clar din ambele afirmații că părerile lor nu sînt întotdeauna adevărate, ci amestecate. Căci, bagă de seamă, Theodoros: ar putea cineva din școala lui Protagoras (ori chiar tu însuți) să mă combată, cum că nimeni nu îl socotește pe altul nepriceput și avînd păreri false?

THEODOROS Este de necrezut, Socrate.

d SOCRATE Și totuși, într-această ananghie ajunge afirmația că omul este măsura tuturor lucrurilor.

THEODOROS Cum așa?

SOCRATE În momentul în care tu, judecînd în mintea ta ceva, îmi dezvălui mie opinia pe care ai formulat-o asupra unui lucru, ai, desigur, dreptate, potrivit acelei afirmații — sînt de acord. Nouă însă, ce-

lorlalți, nu ne este oare îngăduit să devenim judecători ai judecății tale? Sau vom considera că tu formulezi întotdeauna opinii adevărate? Oare nu se vor găsi, la fiecare opinie de a ta, mii de potrivnici care o vor asalta, încredințați fiind că judecata și gîndul tău sînt false?

THEODOROS Ba chiar așa, Socrate, pe Zeus! Mii e
și mii, fără îndoială — cum spune Homer[75] —, și mare bătaie de cap îmi dau.

SOCRATE Și atunci ai vrea să spunem, că, pentru tine, formulezi opinii adevărate, iar pentru nenumărați alții, false?

THEODOROS Se pare că, potrivit raționamentului, așa s-ar cădea să fie.

SOCRATE Și cum rămîne cu Protagoras, el însuși? Căci dacă nu ar fi gîndit nici el în persoană că omul este măsură și, la fel, nici mulțimea — care tot nu crede o iotă —, „Adevărul" acela pe care l-a scris nu ar fi, oare, în mod necesar, inexistent pentru oricine?
Dacă însă, el unul a gîndit așa, dar gloata nu gîndește la 171 a
fel, află că, din capul locului, cu cît sînt mai mulți care nu cred decît cei care cred, cu atîta adevărul său mai mult nu există decît există.

THEODOROS Sîntem constrînși la această concluzie odată ce va exista ori nu, după cum i se pare fiecăruia.

SOCRATE Și, pe lîngă aceasta, mai este ceva, nostim de tot: el recunoaște că opinia adversarilor săi despre opinia sa proprie — prin care ei își închipuie că el se înșeală — este, bineînțeles, adevărată din moment ce admite că absolut toate opiniile au ca obiect realitatea.

THEODOROS Chiar așa.

SOCRATE În acest caz, nu ar conveni el că pro- b
pria-i opinie este falsă, dacă admite ca adevărată opinia celor care o socotesc falsă pe a lui?

THEODOROS Așa e, n-avem încotro.

SOCRATE Ceilalți însă nu recunosc eroarea lor, nu-i așa?

THEODOROS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Or, el este de acord că, și această opinie este adevărată, potrivit scrierii sale.

THEODOROS Așa s-ar părea.

SOCRATE Toată lumea va critica, deci, afirmația

aceasta, începînd cu Protagoras (ori, mai degrabă, el o va admite atunci cînd este de acord că e adevărată
c opinia celui care afirmă contrariul) și în acel moment și Protagoras însuși va fi de acord că nici vreun cîine și nici primul venit nu pot fi măsură, nici măcar a unui singur lucru pe care să nu îl fi învățat. Nu așa stau lucrurile?

THEODOROS Ba da, așa stau.

SOCRATE Și atunci, deoarece este criticat de toată lumea, „Adevărul“ lui Protagoras nu ar putea fi adevărat pentru nimeni, nici pentru vreun străin și nici pentru el însuși.

THEODOROS Prea mult, Socrate, îl prigonim pe prietenul meu.

SOCRATE Totuși, dragul meu, nu este clar dacă îl gonim[76] și dincolo de cît ar fi drept. La urma-urmei, e posibil ca, fiind mai în vîrstă, să fie mai înțelept de-
d cît noi, iar dacă în clipa aceasta ar ieși pînă la umeri din pămînt aici, în fața noastră, ne-ar mustra, mai mult ca sigur: pe mine, pentru multele prostii spuse, iar pe tine, că ai fost de acord cu ele, după care s-ar cufunda grăbit să se întoarcă înapoi. Numai că noi sîntem, cred, nevoiți să ne folosim de noi înșine așa cum sîntem și să ne spunem întotdeauna părerile ca atare[77]. Și chiar și în momentul acesta, vom spune oare altceva decît că oricine admite că altul este mai înțelept decît celălalt, dar și mai neînvățat?[76a]

THEODOROS Eu unul găsesc, oricum, că așa stau lucrurile.

SOCRATE Și oare nu vom adăuga și că afirmația
e lui Protagoras este foarte închegată tocmai sub aspectul acela schițat de noi, atunci cînd i-am venit în ajutor: în cele mai multe cazuri, cum îi apare, așa și există pentru oricine caldul, uscatul, dulcele și toate cele de felul acesta. Dar, dacă s-ar conveni că, în anumite cazuri, oamenii se deosebesc între ei, de pildă, în probleme de sănătate sau de boală, s-ar putea, oare, afirma că o femeiușcă oarecare sau un copil ori o jivină ar fi în stare să se îngrijească pe sine, cunoscînd fiecare ce este bun pentru sănătatea sa ori, dacă există vreun caz în care un om este superior altuia, acesta este, de bună seamă?

THEODOROS Eu unul așa cred.

172 a SOCRATE Așadar și în treburile obștești, toate cele

pe care obștea, găsind cu cale, și le face legi: frumoase sau urîte, drepte sau nedrepte, sacre sau nu, există cu adevărat pentru acea obște, iar în astfel de treburi nimeni nu este mai înțelept decît altul, nici cetățeanul față de alt cetățean și nici obștea față de altă obște. Cît privește însă folosul[78] ori paguba ce îi vor veni obște din cele rînduite, în această problemă, mai mult decît în oricare alta, oricine va fi, cu siguranță, de acord că, de la un membru al Sfatului la altul și de la obște la obște, opiniile diferă între ele, sub raportul adevărului și nu prea ar îndrăzni să spună că legile b pe care obștea le face gîndind că îi vor fi de folos, îi vor fi într-adevăr mai mult decît orice altceva. Dar acolo unde spun, în privința a ceea ce este drept și nedrept, ca și sacru și profan, oamenii se învoiesc să afirme cu tărie că nimic din toate acestea nu există de la natură, avînd propria-i ființare, ci că opinia în-de-obște devine în acel moment, în care le apare, adevărată și rămîne așa atîta timp cît le apare astfel. Iar toți aceia care nu gîndesc argumentul lui Protagoras pînă la ultimele consecințe, pe aici își poartă, e limpede, înțelepciunea. Pe noi însă, Theodoros, argumentul ne duce către alt argument și, anume, către unul mai mare de la unul mai mic. c

THEODOROS Și oare nu avem tihnă, Socrate?

SOCRATE Ba s-ar părea că avem[79]. Și de fapt, minunatule, adesea mi-a venit în gînd și altădată, așa cum se întîmplă și acum, că aceia care își petrec multă vreme studiind chestiuni spirituale par, atunci cînd ajung la tribunal, oratori caraghioși[80].

THEODOROS Ce vrei să spui, de fapt?

SOCRATE Există riscul ca aceia care din tinerețe s-au învîrtit prin tribunale și alte locuri asemenea să apară, față de cei crescuți în căutarea înțelepciunii și în acest fel de ocupație, ca niște slujitori față de oa- d menii liberi.

THEODOROS Cum așa?

SOCRATE Uite cum: oamenii liberi au mereu la îndemînă lucrul de care vorbeai: tihnă. Cît despre conversațiile lor, ele se petrec în tihnă și în pace; ca noi acuma, care am schimbat deja a treia oară discuția, tot așa și ei, dacă le face mai multă plăcere un subiect ce se ivește la un moment dat, față de cel discutat pînă atunci — și nu are nici o importanță dacă dis-

cuția este mai lungă sau mai scurtă, atîta doar: să
întîlnească realitatea. Ceilalți însă vorbesc de fiecare
e dată fără tihnă — căci apa care curge îi grăbește de
la spate — și nu le este permis să-și construiască
discursul pe tema pe care ar dori-o, ci, avocatul păr-
ții adverse, care are mijlocul de constrîngere, l-a și pus
în acțiune: actul de acuzare, numit *antomosía* (jură-
mîntul reciproc), citit în prezența ambelor părți și din-
colo de articolele căruia este interzisă discuția[81]. Cît de-
spre discursurile lor: veșnic despre un tovarăș de scla-
vie, în fața unui stăpîn așezat și ținînd în mînă o
jalbă[82], iar disputele: niciodată altruiste, ci întotdea-
173 a una personale, ba, adesea, întrecerea este pe viață și
pe moarte. Așa încît ajung, din toate acestea, niște
oameni totdeauna la pîndă și de o rafinată șiretenie,
pricepuți în a-și lingúși stăpînul cu vorba, iar, în faptă,
în a-i cîștiga favorurile, dar mici și strîmbi la suflet.
Dezvoltarea armonioasă, dreaptă, liberă, le-au fost ră-
pite încă din tinerețe de robie, cea care îi silește să
facă lucruri schiloade și, pe deasupra, mai și aruncă
în fața acestor suflete plăpînde mari primejdii și ne-
liniști. Neputincioși în a le suporta cu ajutorul drep-
tății și adevărului, se îndreaptă spre minciună și să-și
b facă unii altora nedreptăți, gîrbovindu-se și chircin-
du-se pe de-a-ntregul, așa încît, nemaiavînd nici urmă
de gîndire sănătoasă, își încheie copilăria, trecînd spre
maturitate, ajunși — își închipuie ei — pricepuți și
înțelepți.

Așa arată unii ca aceștia, fii sigur, Theodoros. Pe
cei din corul nostru, însă, cum vrei? Să îi vedem și pe
ei cum arată sau să îi lăsăm deoparte, întorcîndu-ne
înapoi la discuție, ca să nu ne folosim, după cum spu-
neam ceva mai înainte, peste măsură de libertatea de a
schimba discuția?

c THEODOROS Nicidecum, Socrate; să îi vedem.
Căci ai spus foarte bine că nu noi, cei care ne aflăm
în corul acesta, sîntem slujitori ai discuțiilor, ci dis-
cuțiile sînt ca și servitorii noștri și fiecare din ele aș-
teaptă, pentru a fi încheiată, atît cît ni se pare nouă de
cuviință. Căci pe noi nu ne supraveghează nici vreun
judecător, nici vreun spectator, care să vină cu obser-
vații și să ne comande ca unor poeți.

SOCRATE Să vorbim deci, după cum se pare,
fiindcă tu găsești de cuviință, despre conducătorii co-

rului, despre corifei, căci despre cei care își pierd vremea degeaba cu căutarea înțelepciunii ce s-ar putea spune? Cei dintîi însă, firește că de la bun început nu știu de mici calea către agorà și nici în ce loc se d
găsește tribunalul ori sala de consiliu sau alt loc de întrunire obștească. Cît despre legile și decretele[83] în dezbatere sau votate, nici nu le văd, nici nu aud despre așa ceva, iar la pregătirile electorale ale grupărilor politice pentru alegerile de magistrați, la întruniri, banchete și petreceri cu flautiste, nici măcar nu visează să participe. De s-a întîmplat ceva bun sau rău în cetate sau careva a moștenit ceva rău din familie, pe linie maternă ori paternă, lui[84] i-a scăpat așa ceva mai mult chiar decît picăturile de apă din e
mare, vorba ceea. Și deloc nu știe că nu știe toate acestea, căci nu se ține departe de ele de dragul de a fi bine văzut, ci, într-adevăr, doar trupul i se află în cetate și umblă, în timp ce gîndirea lui, socotind acestea toate mărunte și neavînd nici o prețuire pentru ele, zboară, cum spune Pindar[85], în adîncurile pămîntului, măsurîndu-i[86] întinderile, ca și în tăriile cerului cercetînd stelele, scrutînd pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregimii ei și ne- 174 a
așezîndu-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă.

THEODOROS Cu ce gînd spui aceste lucruri, Socrate?

SOCRATE Tot așa, Theodoros, cum se povestește și despre Thales că, cercetînd stelele și privind în sus, a căzut într-un puț. O servitoare din Tracia, minte aleasă și subțire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să știe ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale și în juru-i îi scapă[87]. Aceeași zeflemea b
se potrivește tuturor acelora care își petrec o viață cu căutarea înțelepciunii. Căci, la drept vorbind, un astfel de om și-a uitat de cel apropiat și de vecin, ignorînd nu numai ce face, dar aproape și dacă este om sau altă jivină. Însă ce poate fi omul și ce se cade unei astfel de naturi, spre deosebire de altele, să facă ori să suporte, aceasta caută cu rîvnă și depune eforturi să afle[38]. Înțelegi, desigur, Theodoros. Ori nu?

THEODOROS Da, înțeleg și este adevărat ce spui.

SOCRATE Iată, deci dragul meu, ce relații are un astfel de om cu ceilalți în viața privată și tot astfel c
este și în cea publică, după cum începusem să-ți spun:

atunci cînd e nevoit să discute, la tribunal sau în altă
parte, despre realitatea aflată în jurul nostru și înaintea ochilor, se face de rîs nu numai în fața sclavelor
din Tracia, ci a oricăruia din gloată, căzînd, din nepricepere, în puțuri[89] și în tot felul de încurcături fără
ieșire, iar stîngăcia sa grozavă îl face să treacă drept
nătîng. Cît despre insulte, nu dispune de nimic potrivit ca să insulte pe cineva, ca unul care nu știe nimic
d rău despre nimeni, căci nu s-a îngrijit de asta; stă,
deci, încurcat și apare ridicol. Și cînd este vorba de
laudele și înfumurările altora, el rîde, nu prefăcut,
ci sincer și fățiș, așa că apare neghiob.

Și cînd aude că vreun rege sau vreun tiran este
elogiat, se duce cu gîndul la vreun păstor, precum
porcarul sau ciobanul, sau la vreun văcar pe care îl
fericesc pentru că scoate lapte mult; căci el gîndește
că regii și tiranii păstoresc și mulg un animal mai
abraș, mai șiret decît ale păstorilor și că un astfel
e de om e silit să devină cu nimic mai puțin decît păstorii grosolan și neînvățat din lipsă de tihnă — țarc în
munte fiindu-i zidul împrejmuitor[90]. Cînd află de
cineva care are zece mii de plethre[91] de pămînt sau
chiar mai mult, ca de un om cu o avere uimitor de
mare, i se pare că aude ceva cu totul neînsemnat, obișnuit fiind să cuprindă cu privirea pămîntul în întregimea lui. Cît despre acea laudă care cîntă noblețea
neamului[92], cum că unul ar fi de familie bună, fiindcă
poate să facă dovada a șapte strămoși bogați, socotește
că așa ceva este cu totul prostesc și că cei care o practică sînt niște oameni cu vederi înguste, care, din
lipsă de educație, nu sînt în stare să aibă mereu în
175 a vedere ansamblul, necum să facă socoteala că moși și
strămoși există pentru fiecare în mulțimi fără de număr, în care bogați și cerșetori, regi și sclavi, barbari
și eleni există cu miile în spița oricui. Ba cînd unii
se fălesc cu un catalog de douăzecișicinci de strămoși
b și îl duc înapoi pînă la Heraclés al lui Amphítryon[93],
înțeleptului acest lucru îi apare limpede ca o ciudată
numărătoare de mărunțișuri, pentru că, de la Amphitryon înapoi, al douăzecișicincilea strămoș a fost ce
a vrut soarta să fie, iar de la acesta al cincizecilea,
tot așa; el rîde pe seama neputincioșilor care nu pot
face această socoteală și nici să se țină deoparte de o
deșertăciune de suflet smintit[94]. În toate aceste si-

tuaţii, un astfel de om este deci luat în rîs de mulţime pentru că, pe de o parte, după cum li se pare, este trufaş peste măsură, pe de alta, ignoră cele din jur şi are nedumeriri în faţa oricărui lucru.

THEODOROS Chiar aşa se şi întîmplă, Socrate, după cum spui.

SOCRATE Atunci însă cînd l-ar atrage el, dragul meu, pe altul spre înălţimi[95] şi cînd acesta vrea să iasă c
din acel „ce rău îţi fac eu ţie sau tu mie?" spre a cerceta însăşi dreptatea şi nedreptatea, precum şi ce este fiecare dintre ele, ca şi diferenţa faţă de rest sau între ele, ori din acea „dacă Marele Rege este fericit cu mulţimea aurului strîns"[96], spre a examina fericirea şi nefericirea regelui, ca şi a omului în general, întrebîndu-se în ce constă fiecare din ele şi în ce fel se cade firii omului, pe una din ele să o dobîndească, iar de cealaltă să scape — atunci, deci, cînd trebuie ca despre toate acestea să dea socoteală cel mic la suflet d
şi artăgos şi certăreţ, dă la rîndu-i, şi el, replica. Atîrnat de înălţimi cum stă, l-au cuprins ameţelile şi, neobişnuit să contemple de sus tăriile, se nelinişteşte, e în încurcătură şi se bîlbîie[97]. Astfel ajunge să fie luat în rîs nu de sclavele din Tracia şi nici de vreun altul din prostime (căci nu-şi dau seama de ce se întîmplă), ci de toţi aceia care au fost crescuţi tocmai pe dos decît sclavii.

Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate şi în e
tihnă, acela chiar pe care îl numeşti căutător al înţelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv şi nu e bun de nimic atunci cînd ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar şti, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mîncare gustoasă ori un discurs umflat[98]. Cît despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile de felul acesta, cu pricepere şi la iuţeală, dar nu ar şti să îşi arunce veşmîntul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar şti nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălţa după dreptate un imn 176 a
adevăratei vieţi a zeilor şi a oamenilor fericiţi.

THEODOROS Dacă i-ai face pe toţi oamenii să creadă spusele tale aşa cum m-ai făcut pe mine, ar fi mai multă pace printre oameni, Socrate şi mai puţine rele.

SOCRATE Dar, Theodoros, nu e cu putință ca cele rele să piară, căci este nevoie să existe întotdeauna ceva opus binelui și nici nu pot sta împreună cu zeii, așa că dau de nevoie tîrcoale firii muritoare și locului
b acestuia. De aceea, și trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo cît mai repede. Or, fugă înseamnă a deveni, după putință cît mai asemănător divinității[99], după cum asemănare înseamnă a deveni drept și sfînt cu înțelepciune. Dar să faci oamenii să creadă așa ceva nu-i un lucru foarte ușor, prea bunul meu prieten: anume că motivele pentru care trebuie să te ferești de ticăloșie, căutînd în schimb desăvîrșirea, nu sînt, desigur, cele invocate de mulțime, după care una ar fi de dorit, iar cealaltă nu, ca să pari, firește, în ochii oamenilor nu un netrebnic, ci un om cumsecade. Or, toate acestea mie îmi par a fi ceea ce se cheamă flecăreli
c de babe; aici să spunem însă adevărul. Divinitatea nu este nicicînd și nicicum nedreaptă, ci cît se poate de dreaptă și nimic nu îi este mai asemănător decît acela dintre noi care ar deveni cît mai drept. După așa ceva se măsoară și adevărata grozăvie a unui om, și nimicnicia și neomenia sa. Căci acesta este lucrul a cărui cunoaștere înseamnă înțelepciune și adevărata desăvîrșire, necunoașterea lui, însă, prostie și răutate vădită. Cît despre celelalte grozăvii și înțelepciuni închipuite, ele devin, în exercitările puterii politice, grosolănii, iar, în practicarea disciplinelor, treabă de cîr-
d paci[100]. Este, deci, cu mult mai bine să nu fim de acord cu cel nedrept și nelegiuit în vorbă și în faptă cum că ar fi grozav în viclenia sa, pentru că se fălesc din pricina acestui reproș și își închipuie că aud că ar fi nu palavragii care fac, altminteri, umbră pămîntului degeaba[101], ci niște oameni care trebuie să trăiască nederanjați în cetate. Este de spus, deci, adevărul: că sînt cu atît mai mult ceea ce nu își închipuie despre sine, cu cît își închipuie mai puțin. Pentru că nu iau deloc aminte la pedeapsa nedreptății — lucru care este cel mai puțin de neluat în seamă, căci nu e
e ceea ce cred ei: bătăi și condamnări la moarte (din care uneori cei nedrepți nu pățesc nimic), ci un lucru de care este cu neputință să fugi.

THEODOROS Despre ce anume vorbești?

SOCRATE În real, dragul meu, fiind instituite două modele: unul al divinului celui mai fericit, iar celă-

lalt al celei mai nefericite lipse a divinului[102], și neobservînd că așa stau lucrurile, nu își dau seama,— din cauza prostiei și a smintelii lor fără margini — că, 177 a
prin faptele lor nedrepte, se apropie de al doilea model, pînă la a-i fi asemenea, în timp ce de primul se depărtează pînă la neasemănare. Pedeapsa pentru această vină și-o ispășesc, desigur, trăind o viață după chipul modelului cu care se aseamănă. Iar dacă le-am spune că, dacă nu își leapădă grozăviile, nici morți nu îi va primi locul acela curat de răutăți și că, în schimb, aici vor avea totdeauna un trai semănîndu-le lor — răi laolaltă cu alți răi —, ne vor asculta, desigur, ei, grozavii[103] și viclenii, ca pe niște smintiți.

THEODOROS Și încă cum, Socrate !

SOCRATE O știu, firește, prietene. Li se întîm- b
plă, totuși, un anume lucru: atunci cînd sînt nevoiți să discute între patru ochi și să dea explicații în legătură cu lucrurile pe care le critică, și de ar vrea să susțină bărbătește discuția vreme lungă și să nu fugă, ajung — în mod ciudat, norocosule — ca la sfîrșitul discuției să nu se mai găsească ei înșiși pe placul lor, pentru cele ce spun, iar acea retorică faimoasă a lor se veștejește de-a binelea, așa încît par a nu se mai deosebi cu nimic de niște copii. Dealtfel, să încetăm cu astfel de subiecte, fiindcă, întîmplător, mai sînt și digresiuni; or, dacă nu vom face astfel, șuvoiul lor, me- c
reu mai îmbelșugat, se va revărsa peste discuția începută. Să ne întoarcem, deci, înapoi, dacă și tu găsești de cuviință.

THEODOROS Mie unuia, Socrate, nu prea îmi sînt neplăcute astfel de digresiuni, căci, pentru unul de vîrsta mea, sînt mai ușor de urmărit. Dacă totuși găsești de cuviință, să ne întoarcem înapoi.

SOCRATE Eram deci în acel punct al discuției în care spuneam că aceia care afirmă că realitatea este schimbătoare și că, așa cum îi apare întotdeauna ea fiecăruia, astfel și este pentru acela căruia îi apare ca atare, aceștia ar vrea să facă afirmații categorice și despre altele, și nu în ultimul rînd despre dreptate, cum că, mai mult decît orice, rînduielile pe care o d
cetate găsește cu cale să le instituie, chiar sînt drepte pentru cetatea rînduitoare, atîta timp cît ar dura ca lege. În problema binelui, însă, nimeni nu mai este pînă într-atît de curajos încît să îndrăznească să apere

pînă la capăt ideea că rînduielile pe care o cetate și le instituie crezîndu-le de folos, chiar sînt, atîta timp cît ar dura ca folositoare — doar dacă nu ar spune numai o vorbă goală: iar acest lucru ar însemna o batjocură față de cele ce discutăm, nu-i așa?

THEODOROS Bineînțeles.

e SOCRATE Să nu se vorbească, așadar, despre nume, ci să se cerceteze lucrul care este numit cu acel nume![104]

THEODOROS Așa să facem.

SOCRATE Or, ceea ce numește astfel, aceasta are, desigur, în vedere un stat instituindu-și legi și toate aceste legi și le instituie după mintea și puterile lui, instituindu-le ca fiindu-i cît mai folositoare. Sau le instituie avînd în vedere alt scop?

178 a THEODOROS Nicidecum.

SOCRATE Dar își atinge, oare, întotdeauna, ținta sau fiecare cetate o și greșește de multe ori?

THEODOROS După părerea mea, socot că o și greșește.

SOCRATE Ba încă, oricine ar conveni mai degrabă că lucrurile stau astfel, de aici: dacă cercetarea s-ar face luînd în considerație, în întregimea ei, forma în care se întîmplă să fie și folositorul; or este, desigur, și în legătură cu viitorul. Căci în momentul în care instituim legi, le stabilim ca legi folositoare și în vremea de după acest moment, pe care am putea-o numi, pe drept, „ce urmează să vină“[105].

b THEODOROS Desigur.

SOCRATE Hai, atunci, să îl întrebăm așa pe Protagoras ori pe vreun altul dintre cei care spun aceleași lucruri: „Omul este măsură a tuturor lucrurilor“, după cum spui, Protagoras, a celor albe, grele, ușoare și a nici unui altuia ce nu este dintre ele. Căci avînd în sine un mijloc prin care să le distingă, cum le resimte, astfel și le închipuie și și le închipuie adevărate și reale din punctul lui de vedere. Nu-i așa?

THEODOROS Așa este.

SOCRATE Dar în ce privește lucrurile ce urmează
c să vină ce vom spune, Protagoras? Are omul în sine un mijloc de a le distinge și cum crede el că vor fi așa și devin ele pentru cel ce crede astfel? De pildă, căldura. Oare atunci cînd cineva crede, ca particular, că îl va lua fierbințeala și că va avea o temperatură anu-

mită, iar un altul — medic — va crede tocmai dimpotrivă, după a cărui opinie spunem că se va realiza viitorul? Cumva după amîndorura? Și că în timp ce, după părerea medicului, nu va ajunge să aibă nici temperatură, nici fierbințeală, după a lui le va avea pe amîndouă?

THEODOROS Ar fi de-a dreptul ridicol.

SOCRATE Iar în ce privește vinul, dacă va ieși d
dulce sau acru, stăpîn să-și dea o părere va fi țăranul și nu cîntărețul din citheră.

THEODOROS Cum să nu!

SOCRATE Și nici despre înstrunarea corzilor, ce urmează să se facă, nu va judeca paidotribul[106] mai bine decît muzicianul dacă va ieși un acord armonios ori nu, acord care, după aceea, i se va părea chiar paidotribului armonios.

THEODOROS Bine înțeles.

SOCRATE Tot astfel, nici judecata unuia care, fără să fie bucătar, urmează să ia parte la un ospăț, nu este, în timpul pregătirilor, mai întemeiată decît cea a bucătarului însuși, asupra viitoarei plăceri. În ce privește e
o plăcere prezentă sau deja trecută a oricui, să nu o angajăm deloc în discuție, dar, despre ceea ce în viitor îi va părea și va exista pentru oricine, își este sau nu fiecare om cel mai bun judecător? Oare nu tu, Protagoras, vei fi acela care va putea formula dinainte, mai bine decît oricare particular, o opinie despre cîtă încredințare vor găsi viitoarele noastre discursuri[107] la tribunal?

THEODOROS Și încă cum, Socrate! Se fălea foarte tare că, oricum, în această privință, el este mai presus de oricine[108].

SOCRATE Pe Zeus, chiar așa, dulce prieten! Altfel nimeni nu i-ar mai fi dat bani grei ca să converseze cu el, dacă nu i-ar fi încredințat pe cei aflați în jurul său 179 a
că nimeni altul — ghicitor sau altceva — nu ar judeca mai bine decît el însuși ceea ce va fi în viitor sau va părea.

THEODOROS E cît se poate de adevărat.

SOCRATE Nu se află, deci, și instituirea legilor, și folositorul orientate spre viitor și nu ar fi oricine de acord că este inevitabil ca o cetate care stabilește legi să nimerească, vrînd-nevrînd, de multe ori, pe alăturea de cel mai mare folos?

THEODOROS Desigur.

SOCRATE Așadar, va fi un lucru chibzuit ceea ce
b îi vom spune dascălului tău, și anume că este nevoit să recunoască faptul că un om este mai înțelept decît altul și că un astfel de om este măsură; cît despre mine, eu, cel nepriceput[109], nu sînt constrîns nicicum să devin măsură, așa cum afirmația lui mă silea să fiu, cu sau fără voia mea, adineauri.

THEODOROS Acesta mi se pare, Socrate, punctul în care afirmația se lasă cel mai bine prinsă; dar se mai lasă prinsă și aici: cînd consideră părerile altora prevalente, în timp ce acestea s-au arătat a nu socoti deloc adevărate afirmațiile lui Protagoras.

c SOCRATE Și în multe altele s-ar lăsa, Theodoros, o astfel de afirmație prinsă, arătîndu-se că nu orice opinie a cuiva este adevărată. În ce privește însă simțirea de moment[110] a fiecăruia, din care se nasc senzațiile și opiniile conform acestora, e mai greu să le prinzi că nu sînt adevărate. Dar se prea poate să spun prostii, căci dacă s-au nimerit să fie, nu pot fi prinse, iar aceia care afirmă că sînt evidente, ba încă și cunoașteri, mai, mai că ar spune niște adevăruri; Theaitetos acesta nu a spus o vorbă goală atunci cînd a stabilit că senzație și cunoaștere sînt același lucru. Trebuie, deci, să ne apro-
d piem și mai mult așa cum ne-o cere pledoaria pentru Protagoras și să încercăm această realitate mișcătoare, ciocănind-o spre a ști dacă sunetu-i este limpede sau dogit. S-a ajuns deci la o luptă pentru ea, nu meschină și nici a cîtorva.

THEODOROS Departe de a fi meschină, dimpotrivă: în Ionia i se dă o foarte mare importanță, iar adepții lui Heraclit susțin conceptul acesta cu un cor tare puternic.

SOCRATE De aceea și trebuie, dragul meu Theo-
e doros, o cercetare mai în amănunt și care să pornească de la principiu, așa precum ne-o propun ei înșiși.

THEODOROS Cu siguranță că așa e. Și încă, Socrate, în legătură cu aceste idei heraclitice sau, cum le numești tu, homerice și chiar mai de demult, a purta o discuție cu efesienii înșiși — ei care, toți, se dau drept pricepuți — nu este cu nimic mai ușor decît dacă ai face-o cu unii loviți de streche. Chiar așa, căci conform scrierilor lor, sînt și ei în mișcare[111], dar să se oprească asupra argumentului și a întrebării și să răspundă ori

să întrebe liniștiți, pe rînd, acest lucru este pentru ei mai neobișnuit decît orice altceva. Acești oameni au 180 a
în ei atît de puțină liniște încît s-ar putea spune că le lipsește cu totul. Dar dacă îl întrebi ceva pe vreunul din ei, scot la iveală, ca dintr-o tolbă, mici expresii[112] enigmatice cu care te săgetează de departe și dacă încerci să găsești un înțeles vreuneia și să afli ce vrea să spună, ești lovit de o alta cu cuvintele schimbate, ca să pară nouă. Cu nici unul din ei nu vei ajunge nicicînd la vreun liman, în nici o controversă și, dealtminteri, nici ei înșiși între ei, căci se îngrijesc foarte strașnic să nu permită existența a nimic stabil, nici în cu- b
vîntul și nici în mintea lor, socotind, pe cît cred, că ar fi ceva static. Or, împotriva acestui lucru duc un război strașnic și îl alungă, pe cît le stă în putință, de oriunde.

SOCRATE Poate că i-ai văzut pe acești oameni la luptă, dar în momentele de pace nu ai avut de-a face cu ei, Theodoros, căci nu fac parte din cercul tău; cred, însă, că, în tihnă, astfel de enigme explică ei învățăceilor lor, pe care vor să îi formeze asemenea lor înșile.

THEODOROS Căror învățăcei, norocosule? Nici c
unul dintre ei nu devine discipol altuia, ci cresc de la sine, inspirîndu-se fiecare de unde se nimerește și fiecare socotește că celălalt nu știe nimic. Cum spuneam, deci, de la unii ca aceștia nu vei afla niciodată vreun înțeles, nici cu voia, nici fără voia lor, așa că trebuie ca, odată ce le-ai auzit argumentele, să îi studiezi ca pe o problemă.

SOCRATE Ce-ai spus e foarte adevărat. În ce privește însă problema, oare nu am moștenit-o, mai întîi de la cei vechi, care, prin poezie, au ascuns de mulțime d
că Okeanos și cu Tethys, principiul generator al tuturor celorlalte lucruri, se întîmplă să fie curgeri de apă și că nimic nu a fost rînduit stătător? Iar apoi, nu de la urmașii acestora, mai înțelepți de bună seamă, care au făcut o demonstrație limpede, pentru ca, ascultîndu-i, și cizmarii să le poată pătrunde înțelepciunea și să înceteze să creadă prostește că o parte a firii este nemișcată, iar alta mișcătoare și, după ce vor fi învățat că toate se mișcă, să îi preamărească? Dar, Theodoros, era să-mi scape faptul că alții au dovedit chiar contrariul acestor lucruri, de pildă: *Singur se află* e

nemişcat cel căruia i se dă numele Totului[113] şi altele
pe care unii ca Melissos şi Parmenide, în opoziţie cu
toţi ceilalţi, le susţin cu tărie, cum că toate sînt Unul
care stă nemişcat în sine, neavînd un loc în care să se
mişte. Şi cum o vom scoate la capăt, prietene, cu aces-
tea toate? Căci, înaintînd încet-încet, am uitat de cele
două tabere, pînă cînd ne-am găsit la mijloc între ele.
181 a Aşa că, dacă nu ne vom apăra fugind pe undeva, o să
ispăşim precum cei ce se joacă în palestre de-a trasul
cu frînghia, atunci cînd, apucaţi de fiecare echipă, sînt
traşi din amîndouă părţile deodată[114].
Pe cît mi se pare, trebuie deci să îi cercetăm întîi
pe cei spre care am pornit-o, spre „curgători“. Iar dacă
ni se va părea că este ceva în spusele lor, ne vom
trage şi noi împreună cu ei, căutînd să fugim de cei-
lalţi. Dacă însă cei ce fixează totul vor părea că spun
lucruri mai adevărate, vom căuta la ei scăparea de cei
b ce fac să se mişte cele nemişcate[115]. Iar dacă şi unii şi
alţii se vor arăta nechibzuiţi în spusele lor, ne vom
face de rîs crezînd că noi, care sîntem nişte netrebnici,
spunem ceva, după ce am declarat incapabili[116] pe nişte
bărbaţi atît de vîrstnici şi atît de înţelepţi. Bagă, deci,
de seamă, Theodoros, dacă este bine să înaintăm către
o astfel de primejdie.
THEODOROS Nu putem accepta, Socrate, cîtuşi de
puţin, să nu cercetăm pînă la capăt ce spune fiecare
din oamenii aceştia.
SOCRATE De vreme ce tu doreşti aşa de mult, ar
trebui să cercetăm. Şi mi se pare că începutul cercetării
c asupra mişcării este dat de întrebarea: oare ce vor să
spună prin afirmaţia că totul se mişcă? Vreau să spun
următorul lucru: vorbesc ei despre o singură specie a
mişcării sau, după cum mi se pare mie, de două? To-
tuşi, să nu-mi spun numai eu părerea, ci ia şi tu parte
la aceasta, ca să suferim împreună ce-o fi nevoie!
Aşa că spune-mi: oare mişcare numeşti şi cînd un lu-
cru se mută dintr-un loc într-altul, şi cînd se răsuceşte
în limitele aceluiaşi loc?
THEODOROS În ce mă priveşte, da.
SOCRATE Fie deci, aceasta o specie. Dar atunci
d cînd rămîne în acelaşi loc, însă îmbătrîneşte ori devine,
din alb, negru sau, din moale, tare sau se alterează cu
vreo altă alterare, nu este oare drept să numeşti aceasta
o altă specie a mişcării?

THEODOROS Eu unul așa găsesc.

SOCRATE Sîntem într-adevăr nevoiți să o recunoaștem. Spun, deci, că speciile mișcării sînt acestea două: alterarea, iar cealaltă translarea.

THEODOROS Ai toată dreptatea să spui așa.

SOCRATE Acum, după ce am împărțit-o astfel, să discutăm în continuare cu cei care fac adesea afirmația
că totul se mișcă și să-i întrebăm: Cum spuneți voi că e
totul se mișcă după ambele tipuri? Este și translat și alterat sau acum după amîndouă, acum după unul singur?

THEODOROS Păi, pe Zeus, în ce mă privește, nu știu ce să spun. Socotesc însă că răspunsul lor ar fi: după amîndouă.

SOCRATE Iar dacă nu o vom spune, totul le va apărea, prietene, și în mișcare, și stabil și nu vor avea deloc mai multă dreptate să spună că totul se mișcă decît că totul e stabil.

THEODOROS E foarte adevărat ce spui.

SOCRATE Așa că, deoarece trebuie ca lucrurile să
se miște — iar nemișcarea nu există în nici unul — 182 a
toate se mișcă, desigur, după fiecare tip de mișcare.

THEODOROS. Fără doar și poate.

SOCRATE Așa fiind, să-mi observi la ei următorul lucru: producerea căldurii, a albului sau a oricărui lucru, nu spuneam noi că ei o prezintă așa: fiecare din acestea e translat împreună cu senzația sa, la mijloc între agent și pacient și că el, pacientul, devine senzitiv[117] dar nu mai este senzație, în timp ce agentul devine ceva anume, dar nu ce-itate?[118] Acum, probabil că *ceitate* îți și pare un cuvînt ciudat și nu înțelegi o ex-
primare de ansamblu; ascultă, deci, pe părți: activul b
devine nu calditate și nici albitate, ci cald și alb și tot astfel și celelalte. Căci îți amintești, desigur că mai înainte spuneam așa: nimic nu există ca unitate în sine, deci nici agentul sau pacientul, ci, din împreunarea unuia cu celălalt, senzațiile și sensibilele care se nasc devin, acestea *ce-va,* iar celelalte senzitive.

THEODOROS Îmi amintesc, cum să nu!

SOCRATE În ce privește altele, să le dăm pace, fie
că se susține că-i așa sau altfel. Subiectul discuției c
noastre, doar pe acesta să îl păstrăm, întrebîndu-i: după afirmația voastră, totul se mișcă și curge.[119] Nu-i așa?

THEODOROS Ba da.

SOCRATE Și nu o face după unul din cele două feluri de mișcare pe care le-am distins: translarea și alterarea?

THEODOROS Cum să nu; cel puțin dacă va fi mișcare în sens absolut.

SOCRATE Dacă însă ar fi doar translat, fără să fie și alterat, am putea spune, desigur, care este, după modul în care curg, natura celor translate, nu-i așa?

THEODOROS Așa este.

d SOCRATE Dar, fiindcă o afirmație ca „ceea ce curge, curge alb“ nu rezistă deloc — dimpotrivă, se schimbă (așa încît există și o curgere a albității înseși, ca și o trecere spre altă culoare pentru a nu fi surprinsă că rămîne la aceeași) —, poate exista oare ceva care să fie denumit cu numele unei culori anumite, în așa fel încît denumirea dată să fie și corectă?

THEODOROS Și care ar fi mecanismul, Socrate? Sau altceva chiar, de felul acesta, dacă, odată cu rostirea, se și strecoară pe furiș, ca unul care curge?

e SOCRATE Ce vom spune în cazul acesta despre un simț, oricare — de pildă, văzul ori auzul? Cumva că rămîne în starea de văz ori auz?

THEODOROS Nu trebuie cîtuși de puțin, din moment ce totul se mișcă.

SOCRATE Atunci nu trebuie, desigur, spus despre ceva că „vede“, mai degrabă decît că „nu vede“ și nici că are vreun alt simț, mai degrabă decît că nu îl are, odată ce totul se mișcă total[120].

THEODOROS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Dar, pe de altă parte, senzația este cunoaștere, cum spuneam și eu, și Theaitetos.

THEODOROS Da, așa spuneați.

SOCRATE Așadar, întrebați fiind „ce este cunoașterea“, răspunsul nostru nu a fost „cunoaștere“, mai mult decît „necunoaștere“.

183 a THEODOROS Așa se pare.

SOCRATE Frumos ni s-ar mai preciza răspunsul, după ce ne-am dat silința să arătăm că totul se mișcă, tocmai pentru ca acest răspuns să apară corect. Numai că, pe cît se pare, ceea ce s-a vădit este că, dacă totul se mișcă, orice răspuns ar da cineva despre orice ar fi la fel de adevărat zicînd „este“ așa ori altfel — sau dacă vrei „devine“, ca să nu îi ținem pe dumnealor în loc cu acest cuvînt.

THEODOROS E adevărat ce spui.

SOCRATE Da, Theodoros, în afară de faptul că am spus „așa" și „altfel". Căci nu trebuie să rostim deloc acest „așa" (fiindcă „așa" nu ar mai fi deloc în mișcare), după cum nici „altfel" (căci nici acesta nu este deloc în mișcare), ci se cere stabilit un alt cuvînt pentru cei care folosesc principiul acesta, căci în acest moment nu mai au expresii pentru ideea lor — doar dacă nu li s-ar potrivi „cîtuși de puțin", ba, cel mai bine „astfel", ca o exprimare nedeterminată[121]. b

THEODOROS Aceasta este, fără îndoială, cea mai familiară vorbă pentru ei.

SOCRATE Așa că, Theodoros, ne-am distanțat de prietenul tău și nici nu îi vom concede că tot omul este măsură a tuturor lucrurilor — doar dacă nu ar fi un om cu minte. Că senzația este cunoaștere, iarăși nu vom concede — sau nu potrivit principiului „totul se mișcă"; numai dacă Theaitetos acesta nu are altceva de spus. c

THEODOROS Foarte bine ai grăit, Socrate și, odată încheiate acestea, trebuie să mă distanțez și eu de schimbul de replici cu tine — după învoieli, deoarece cuvîntul despre Protagoras urma să îi pună capăt.

THEAITETOS Nu mai înainte, măcar, Theodoros, ca Socrate și cu tine să vorbiți pe larg despre cei care afirmă că totul este nemișcat, așa cum ați stabilit adineauri. d

THEODOROS Vai, Theaitetos, tînăr cum ești, îi înveți pe cei mai în vîrstă să comită nedreptăți și să treacă peste învoieli? Ba, pregătește-te să îi răspunzi lui Socrate în discuția care urmează.

THEAITETOS Numai să vrea. Mi-ar plăcea, totuși, foarte mult să îl aud vorbind despre ce spuneam.

THEODOROS Îmbiindu-l pe Socrate la discuție, îi îmbii pe călăreți spre cîmpie[122]; întreabă-l, deci și ascultă!

SOCRATE Numai că eu, Theodoros, am impresia că nu îi voi da ascultare lui Theaitetos la ce îmi cere. e

THEODOROS Și de ce nu îi vei da ascultare?

SOCRATE Pe Melissos și pe ceilalți care afirmă că Totul este unu și imobil mă sfiesc, desigur, să-i supun unei cercetări grosolane; totuși, mă sfiesc mai puțin decît de Parmenide singur[123]. În ce îl privește pe el, Parmenide îmi apare ca în acel homeric „impunător și

grozav totodată“[124]. Am ajuns să mă aflu în preajma sa fiind, eu foarte tînăr, el foarte bătrîn și mi-a părut a
184 a avea o anume profunzime cu totul aleasă. De aceea mi-e teamă că nici cuvintele nu i le vom înțelege și că ideea din spusele sale o vom trăda cu atît mai mult, iar ceea ce este cel mai important, lucrul pentru care s-a iscat această discuție asupra cunoașterii: ce poate fi ea, se va afla în cele din urmă necercetat din pricina cuvintelor ce s-ar năpusti ca un cortegiu dionisiac în delir[125], dacă cineva le-ar da crezare. Și, dealtfel, problema pe care o ridicăm acum fiind necuprinsă în profunzimea ei, ar suferi, dacă cineva ar cerceta-o ca pe un mărunțiș, o nedreptate, iar dacă ar cerceta-o așa cum se cuvine, s-ar întinde peste măsură, umbrind problema cunoașterii. Trebuie, deci, să încercăm nu vreuna din aceste căi, ci să îl ușurăm, prin arta noastră maieutică,
b pe Theaitetos de rodul conceput de el asupra cunoașterii.

THEODOROS Dacă așa găsești de cuviință, este necesar să o facem.

SOCRATE Hai, Theaitetos, mai cercetează încă ceva legat de cele spuse: ai răspuns, desigur, că senzația este cunoaștere, nu-i așa?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Și dacă cineva te-ar întreba așa: „Prin ce anume vede omul alb sau negru și prin ce anume aude ascuțit ori grav?, i-ai răspunde — cred: „Prin ochi și prin urechi“.

THEAITETOS După mine, da.

c SOCRATE Ușoara mînuire a cuvintelor și a formulărilor și alegerea acestora fără scrupulozitate este, de cele mai multe ori, un lucru nu lipsit de distincție, ci, mai degrabă, opusul acesteia este un lucru vulgar[126]. Există însă cazuri cînd ești nevoit, cum este și acum nevoie să surprindem ceea ce nu este corect în răspunsul pe care l-ai dat, căci — bagă de seamă! — ce răspuns este mai corect: ochii sînt lucrul *cu* care sau *prin* care vedem, iar urechile, cel *cu* care ori *prin* care auzim?

THEAITETOS *Prin* care simțim toate cele, după mine, unul, Socrate, mai curînd decît *cu* care.

d SOCRATE Ar fi de-a dreptul înspăimîntător, copile, dacă în noi, ca în niște cai de lemn[127], s-ar depune o grămadă de senzații, fără ca ele toate să tindă spre o

singură formă — că trebuie să îl numim suflet sau altcumva *cu* care, *prin* mijlocirea (ca a unor unelte)[128] a acestor senzații, percepem toate cîte sînt sensibile.

THEAITETOS, Păi, mie mi se pare mai degrabă așa decît altfel.

SOCRATE Motivul pentru care îți cercetez în amănunt spusele este ca să aflu dacă printr-un anume lucru din noi — același — realizăm, prin ochi albul și negrul, iar prin altele, tot așa, alte senzații și dacă, întrebat fiind, ai putea să pui pe seama trupului astfel de lucruri. Ar fi însă, poate mai bine să vorbești tu și să răspunzi acestor întrebări, decît să-mi fac eu de lucru în locul tău. Așa că spune-mi: cele prin care simți caldul, uscatul, ușorul și dulcele, oare nu le socotești, pe fiecare trupești? Sau de alt fel?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

SOCRATE Și ai vrea să fii de acord și că este cu
neputință ca senzațiile pe care le simți printr-o anu- 185a
mită capacitate să le simți prin alta, de pildă: să auzi cu văzul și să vezi cu auzul?

THEAITETOS Cum să nu vreau!

SOCRATE Or, dacă gîndești ceva legat de amîndouă, nu ai putea să le simți pe amîndouă prin organul unui simț și nici prin al celuilalt.

THEAITETOS Bineînțeles că nu.

SOCRATE Astfel, în ce privește sunetul și culoarea, primul lucru pe care îl gîndești despre amîndouă, nu este acesta că amîndouă există?

THEAITETOS Ba cu, da.

SOCRATE Prin urmare și că fiecare este, pe de o parte, diferit de celălalt și, pe de alta, identic sieși?

THEAITETOS Cum să nu! b

SOCRATE Și că, împreună sînt două, dar fiecare este unu?

THEAITETOS Și asta.

SOCRATE Prin urmare, fie că sînt diferite, fie că sînt asemănătoare între ele, ești în stare să faci o cercetare asupra lor?

THEAITETOS Poate.

SOCRATE Or, toate acestea, prin ce gîndești asupra lor? Căci nici prin auz, nici prin văz nu există putința de a extrage ceea ce le este comun. Și iată și o dovadă că este așa cum spuneam: dacă ar fi posibil
să le cercetezi pe fiecare în parte dacă sînt sărate sau c

nu, știi că vei avea de spus *cu* ce le cercetezi și că acest ceva nu se vădește a fi nici vedere, nici auz, ci alt ceva.

THEAITETOS Și de ce nu se poate? Este capacitatea aceea, prin limbaj.

SOCRATE Bine zici! Dar, la rîndul ei, această capacitate, prin ce îți lămurește partea comună și tuturor lucrurilor, și acestora[129], parte căreia îi aplici cuvintele „există" și „nu există" și cele cuprinse în întrebările de adineauri despre ele? Tuturor acestora ce organe le vei atribui, prin care fiecare să simtă sensibilul nostru?

THEAITETOS Vorbești despre existență și despre non-existență, despre asemănare și neasemănare, des-
d pre identitate și alteritate și încă și despre unu și alt număr legat de ele. Este limpede însă că întrebi și de par și impar și de celelalte care urmează acestora prin care dintre capacitățile trupului le percepem cu sufletul?

SOCRATE Mai mult decît bine, Theaitetos, mă urmezi și chiar acestea sînt lucrurile de care te întreb.

THEAITETOS Dar pe Zeus, Socrate, în ce mă privește, n-aș ști să îți răspund ceva; afară doar că, după părerea mea, punctul de plecare pentru astfel de lucruri
e este că nu există deloc un organ propriu, ca pentru celelalte, ci sufletul însuși prin sine — așa îl văd eu — cercetează părțile comune tuturor.

SOCRATE Frumos mai ești, Theaitetos și nu, cum spunea Theodoros, urît! Pentru că frumos și bun este acela care vorbește frumos. Dar dincolo de frumusețe, bine ai făcut scutindu-mă de un discurs lung, dacă ți-e vădit că sufletul cercetează unele lucruri el însuși prin sine, iar pe altele prin capacitățile trupului. Tot așa mi se părea și mie, dar voiam să-ți pară și ție.

186 a THEAITETOS Păi, chiar așa mi se arată.

SOCRATE Unde așezi atunci existența? Căci lucrul acesta este cu precădere consecință peste toate.

THEAITETOS Eu, între cele spre care sufletul tinde el însuși de la sine.

SOCRATE Oare și asemănătorul și neasemănătorul, identicul și diferitul?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Cum așa? Și frumosul și urîtul, binele și răul?

THEAITETOS Mie mi se pare că și existența acestora o analizează, mai ales în comparație unele cu altele, b
socotind în sine trecutul și prezentul față de viitor.

SOCRATE Oprește-te! Tăria tarelui se va simți altfel decît prin pipăit și tot așa, moliciunea moalelui?

THEAITETOS Bineînțeles că nu!

SOCRATE Dar existența acestor stări și că există amîndouă, ca și opoziția uneia față de cealaltă și, desigur, și existența acestei opoziții, sufletul însuși, întorcîndu-se asupra lor și comparîndu-le între ele, încearcă să le discearnă pentru noi.

THEAITETOS Sigur că da.

SOCRATE Așadar, îndată ce s-au născut, oamenii
ca și animalele sînt dăruiți de la natură să simtă toate c
afectele care, prin trup, li se îndreaptă către suflet. În ce privește însă raționamentele asupra acestor afecte raportate la existență și utilitate, cu greu și în timp, prin multe osteneli și școală se ajunge la aceasta — cei care ajung[130].

THEAITETOS Categoric.

SOCRATE Să fie, deci, în stare să atingă adevărul cel căruia[131] nu îi este dat să atingă existența?

THEAITETOS Cu neputință.

SOCRATE Dar adevărul pe care nu îl va atinge, îl va cunoaște vreodată cineva?

THEAITETOS Cum ar putea, Socrate? d

SOCRATE Atunci, desigur că nu în afecte se află cunoașterea, ci în concluzia[132] asupra lor, căci posibilitatea de a prinde existența și adevărul se află, pe cît se pare, aici, în timp ce acolo nu se poate.

THEAITETOS Așa se vede.

SOCRATE Și, deci, le vei numi la fel și pe una și pe alta, deși între ele două este așa de mare deosebirea?

THEAITETOS Într-adevăr, nu ar fi corect deloc.

SOCRATE Care este deci, numele pe care i l-ai da de drept aceluia — adică faptului de a vedea, de a auzi, de a mirosi, de a se răci, de a se încălzi?

THEAITETOS A simți, după mine. Altfel cum? e

SOCRATE Și în ansamblu le numești, desigur, senzație?

THEAITETOS Sînt nevoit.

SOCRATE Căreia, zicem noi, nu-i este dat să ajungă la adevăr, căci nu a ajuns cîtuși de puțin la existență.

THEAITETOS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Atunci, cîtuși de puțin la cunoaștere.

THEAITETOS Deloc.

SOCRATE Atunci nu ar fi posibil, Theaitetos, ca senzația și cunoașterea să fie același lucru.

THEAITETOS S-ar părea că nu, Socrate. Și mai ales în momentul acesta a devenit cît se poate de limpede: cunoaștere înseamnă altceva decît senzație.

187 a SOCRATE Dar, cu siguranță, nu aceasta este pricina pentru care am început să dialogăm: ca să aflăm ce nu poate fi cunoașterea, ci ce poate fi. Am înaintat, cu toate acestea, destul ca să nu o mai căutăm în nici un fel de senzație, ci în acel nume oricare îl va fi avînd sufletul, atunci cînd se ocupă, el însuși în sine, de cele existente.

THEAITETOS Dar acest lucru, Socrate, se numește, pe cîte îmi închipui eu, a formula o opinie.

SOCRATE Ai dreptate să îți închipui asta, dra-
b gul meu. Și uită-te acum, iarăși de la capăt, ștergînd tot ce a fost înainte, dacă vezi ceva mai bine, deoarece ai înaintat pînă aici. Așa că spune-mi încă o dată: ce poate fi cunoașterea?

THEAITETOS Să spun „orice opinie" este cu neputință, Socrate, deoarece opinia este și falsă. Mă tem însă că opinia adevărată este cunoaștere[133] și, în ce mă privește, acesta să-mi fie răspunsul. Iar dacă, pe măsură ce vom înainta, lucrurile nu se vor înfățișa ca acum, vom încerca să spunem altceva.

SOCRATE Chiar așa trebuie să vorbești Theaitetos, cu însuflețire, în loc să te codești să răspunzi, ca la
c început. Dacă vom face astfel, din două, una: sau vom găsi lucrul după care umblăm, sau nu vom mai fi atît de siguri că știm ceea ce nu știm deloc — și încă nu ar fi de disprețuit un astfel de cîștig. Așa că, încă o dată, ce spui? Date fiind două forme de opinie, una adevărată, neadevărată însă cealaltă, definești cunoașterea drept opinie adevărată?

THEAITETOS După mine, da, căci astfel îmi apare în momentul acesta.

SOCRATE Mai merită oare să ne întoarcem ca să reluăm ceva legat de opinie?

THEAITETOS La ce anume te referi?

d SOCRATE Mă tulbură ceva — și acum, și în destule alte dăți, desigur —, așa încît să ajung într-o mare nedumerire față de mine ca și față de altcineva, ca unul

care nu ar ști să spună ce ar putea fi acest afect la noi și în ce fel a luat naștere.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Formarea unei opinii false. Scrutez într-adevăr și acum această problemă șovăind dacă să trecem peste ea sau dacă să o cercetăm în alt fel decît puțin mai înainte.

THEAITETOS Și de ce, Socrate, odată ce ni se pare că trebuie, fie cît de puțin? Căci adineauri nu greșeați, firește, tu și Theodoros, cînd vorbeați despre tihnă, cum că nimic nu ar fi pricină de grabă în astfel de situații.

SOCRATE Ai dreptate să-mi aduci aminte, căci nu este, poate, nepotrivit să ne întoarcem în urmă. Este, e
desigur, mai folositor să termini cu bine un lucru mic, decît pe jumătate unul mare.

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Deci cum? Ce spunem acum? Afirmăm de fiecare dată existența opiniei false și că unul dintre noi are o opinie falsă, dar că, celălalt are, la rîndul lui, una adevărată, ca și cum ar fi ceva în firea lucrurilor?

THEAITETOS Afirmăm, desigur.

SOCRATE Și atunci nu ne rămîne, în ansamblu și 188 a
în amănunt, decît acest lucru: fie să știm, fie să nu știm? Cît despre a învăța, și a uita, pentru că sînt intermediare între cele enunțate, le spun ziua bună pentru moment, pentru că nu aduc nimic nou în discuție.

THEAITETOS Dar, Socrate, așa nu rămîne, despre orice ar fi vorba, nimic altceva decît a ști sau a nu ști.

SOCRATE Și din acest moment nu este, deci, nevoie ca cel care formula azi o opinie să o formuleze, fie despre ce știe, fie despre ce nu știe?

THEAITETOS Ba este.

SOCRATE Și, tot așa, să nu știi lucrul pe care îl știi
sau să știi ce nu știi, e imposibil. b

THEAITETOS Cum de nu!

SOCRATE Atunci, acela care formulează opinii false își închipuie că lucrurile pe care le știe nu sînt acelea, ci altele dintre cele pe care le știe și, știindu-le și pe unele, și pe celelalte, le necunoaște la fel de bine și pe unele și pe celelalte.

THEAITETOS Dar asta e imposibil, Socrate.

SOCRATE Dar, oare, să presupui că și cele pe care nu le cunoști sînt altele, dintre cele pe care nu le cunoști? Și aceasta înseamnă ca celui care nu îi știe nici

pe Theaitetos, nici pe Socrate să îi vină în minte că Socrate este Theaitetos ori că Theaitetos este Socrate.

c THEAITETOS Cum așa?

SOCRATE Dar nu se poate ca cineva să-și închipuie că ce știe sigur e identic cu ce nu știe și, tot așa, nici că ce nu știe este ce știe.

THEAITETOS Ar fi chiar o ciudățenie.

SOCRATE Cum, deci, ar mai putea cineva să formuleze opinii false? Căci, în afară de acestea, este într-un fel cu neputință să formuleze opinii, deoarece sau cunoaștem totul, sau nu cunoaștem; or, în aceste condiții, pare absolut imposibil să formulezi opinii false.

THEAITETOS E cît se poate de adevărat.

SOCRATE Deci nu în direcția aceasta să fie de cer-
d cetat ceea ce căutăm, mergînd pe calea cunoașterii și a necunoașterii, ci pe aceea a existenței și a non-existenței?

THEAITETOS Ce spui?

SOCRATE Să nu fie mai simplu că cel care asupra oricărui lucru formulează opinii care nu există, nu se poate să nu formuleze opinii false, chiar dacă ar avea oricum altfel modul de a gîndi.

THEAITETOS E foarte probabil, Socrate.

SOCRATE Și atunci, Theaitetos, ce vom spune dacă ne va chestiona cineva: *Ceea ce se spune este posibil pentru oricine? Și care om va formula o opinie ce nu există, fie asupra vreunui lucru din cele existente, fie el însuși în sine?* Or, noi, la acestea vom răspunde pro-
e babil: „Da, atunci cînd, deși își închipuie, nu își închipuie lucruri adevărate". Sau cum vom spune?

THEAITETOS Așa vom spune.

SOCRATE Deci, există și alte împrejurări în care se întîmplă un lucru de felul acesta?

THEAITETOS Ce fel?

SOCRATE Dacă cineva zărește ceva, dar nu zărește nimic.

THEAITETOS Cum așa?

SOCRATE Păi, dacă cineva zărește un lucru, zărește ceva din cele existente. Sau, poate, tu îți închipui că unitatea se află între lucrurile inexistente?

THEAITETOS După mine, nu.

SOCRATE Așadar, acela care zărește un lucru anume, zărește ceva existent.

THEAITETOS Așa se pare.

SOCRATE Și cel ce aude ceva, aude, cu siguranță, 189 a
un lucru și aude ceva ce există.

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și cel care atinge, de bună seamă, un lucru, atinge un anume lucru și încă existent, de vreme ce este unul?

THEAITETOS Și aceasta este adevărat.

SOCRATE Dar cel care formulează o opinie, nu o formulează despre un anume ceva?

THEAITETOS Fără doar și poate.

SOCRATE Iar cel care formulează o opinie despre un anume ceva, nu despre ceva existent?

THEAITETOS Sînt de acord.

SOCRATE Așa că cel care formulează o opinie despre ce nu există, o formulează despre nimic.

THEAITETOS Așa se vede.

SOCRATE Dar, în cazul acesta, cel care formulează o opinie despre nimic, nu formulează defel vreo opinie.

THEAITETOS Pare limpede.

SOCRATE Nu este deci, cu putință să formulezi o b
opinie despre ce nu există, nici cu privire la cele existente, nici însuți în tine.

THEAITETOS Așa se vede.

SOCRATE Și atunci a formula opinii false este altceva decît a formula opinii despre ce nu există.

THEAITETOS Altceva, pe cît se pare.

SOCRATE Deci, opinia falsă nu există în noi, nici în felul acesta, nici cum cercetam noi puțin mai înainte.

THEAITETOS Într-adevăr, nu.

SOCRATE Dar, oare, ceva ce s-a întîmplat în felul acesta?

THEAITETOS Cum?

SOCRATE Denumim „opinie falsă" o anumită opinie care este alta, atunci cînd cineva, schimbînd în gîndirea sa ceva existent cu altceva, tot existent, afirmă c
că există unul în locul altuia[134]. Și astfel continuă să formuleze opinii despre ceva existent; totuși, ceva în loc de altceva; or, acela care greșește obiectul cercetării sale s-ar putea numi cu dreptate unul care formulează opinii false.

THEAITETOS Ce ai spus acum găsesc foarte adevărat, căci atunci cînd cineva formulează opinii despre urît în locul frumosului sau despre frumos, în lo-

cul urîtului, în acel moment formulează, într-adevăr, opinii false.

SOCRATE Se vede clar, Theaitetos, că mă privești de sus și că nu ți-e frică de mine.

THEAITETOS Și anume pentru ce?

SOCRATE Nu îți par, îmi închipui, în stare să te critic pentru cuvintele „într-adevăr false", întrebîn-
d du-te: este posibilă devenirea iutelui în lent sau a ușorului în greu sau orice alt contrar, nu potrivit propriei sale naturi, ci potrivit celei a contrarului său, în mod contrar sieși? Însă, ca să nu te fi înflăcărat degeaba, las deoparte această întrebare. Dar te mulțumește, așa cum afirmi, acest „a avea opinii false înseamnă a avea opinii despre altceva"?

THEAITETOS În ce mă privește, da.

SOCRATE Este posibil, deci, după părerea ta, să ai în minte rînduit un lucru, nu drept acel lucru, ci drept altul?

THEAITETOS Este, desigur.

e SOCRATE Deci atunci cînd gîndirea săvîrșește așa ceva, oare nu le gîndește — inevitabil — pe amîndouă sau împreună, sau separat?

THEAITETOS Ba da, inevitabil: sau împreună, sau în parte.

SOCRATE Foarte bine. Dar prin „a gîndi", oare, denumești același lucru ca și mine?

THEAITETOS Ce denumești astfel?

SOCRATE Un discurs pe care sufletul îl desfășoară pe de-a-ntregul, el însuși către sine, despre cele pe care le cercetează[135]. Te fac să vezi aceasta ca unul care, bineînțeles, nu știe. Căci așa mi se înfățișează în decursul cugetării, nu altfel decît în dialog, între-
190 a bîndu-se și răspunzîndu-și el însuși, afirmînd și negînd. Cînd însă, după un elan, fie mai încet, fie și mai iute, hotărăște, afirmînd, din acel moment, aceeași afirmație fără să șovăie, pe aceasta i-o stabilim drept opinie. Așa încît, eu unul denumesc actul formulării opiniei „a cuvînta", iar opinia „cuvînt spus", desigur, nu către altcineva și vorbit, ci tăcut și către sine. Tu ce zici?

THEAITETOS Și eu la fel.

SOCRATE Or, cînd cineva opinează despre ceva ca altceva, se pare că și afirmă către sine că acel ceva este altceva.

b THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Adu-ți, deci, aminte dacă ți-ai spus vreodată că frumosul este cum nu se poate mai urît ori că nedreptatea este dreptate. Sau chiar — lucrul cel mai de căpetenie — bagă de seamă dacă ai încercat vreodată să te încredințezi pe tine însuți că ceva este cum nu se poate mai altceva sau, cu totul dimpotrivă, că nu ai îndrăznit niciodată, nici măcar în vis să-ți spui că, fără doar și poate, imparul este, desigur, par ori altceva asemănător[136].

THEAITETOS E-adevărat ce spui.

SOCRATE Dar crezi că altcineva, sănătos ori în c
delir, ar îndrăzni de-a binelea să-și zică în sine și să se încredințeze pe sine că boul este, fără doar și poate, cal sau că doiul este unu?

THEAITETOS Pe Zeus, eu unul, nu.

SOCRATE Atunci, dacă a-și vorbi sieși înseamnă a opina, nimeni, vorbind și formulînd opinii asupra a două lucruri în parte și pipăindu-l pe fiecare cu sufletul său, nu ar putea spune sau opina că unul este celălalt. Formularea trebuie deci să o îngădui și tu[137], căci mă refer prin aceasta și la acest lucru: că nimeni nu formulează opinia că urîtul este frumos ori d
altceva de felul acesta.

THEAITETOS O să-ți îngădui, Socrate, ba chiar mi se pare și mie așa cum spui.

SOCRATE Așadar, opinîndu-se asupra a două lucruri în parte, este imposibil a opina despre unul ca despre celălalt.

THEAITETOS Probabil.

SOCRATE Or, opinîndu-se asupra unui lucru — numai unul —, dar deloc asupra celuilalt, nu se va opina niciodată că unul este celălalt.

THEAITETOS E adevărat ce spui; căci ai fi nevoit să alipești și lucrul despre care nu formulezi opinii.

SOCRATE Așa că nici aceluia care opinează asupra e
a două lucruri în parte, nici aceluia care opinează doar despre unul nu i se dă voie să opineze despre un lucru în locul altuia[138]. Prin urmare, dacă cineva ar defini opinia falsă drept „a opina despre ceva în loc de altceva“ nu ar spune nimic, căci se arată clar că nu astfel (și nici ca mai înainte) există părerea falsă în noi.

THEAITETOS Probabil că nu.

SOCRATE Cu toate acestea, Theaitetos, dacă lucrurile nu se vor arăta astfel, multe ciudățenii vom fi siliți să încuviințăm.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Nu-ți voi spune mai înainte de a încerca să cercetez prin toate mijloacele chestiunea. Căci m-aș rușina pentru noi dacă, în situația fără ieșire în
191 a care ne aflăm, am fi nevoiți să încuviințăm spusele mele. Dar dacă găsim o ieșire și devenim liberi, atunci deja vom vorbi ca de niște lucruri întîmplate altora, iar noi ne vom afla dincolo de batjocură[139]. Dacă însă vom rămîne cu totul fără scăpare, ne vom preda argumentului cu capul plecat ca cei cu rău de mare ca să ne calce în picioare și să se folosească de noi după cum îi va fi voia[140]. Ascultă însă! Pe undeva găsesc o scăpare cercetării noastre.

THEAITETOS Vorbește numai!

SOCRATE Voi afirma că nu am încuviințat corect atunci cînd am fost de acord că este cu neputință ca cineva să opineze asupra celor pe care le știe ca fiind
b cele pe care nu le știe și să se înșele; dimpotrivă, este posibil cumva.

THEAITETOS Oare te referi la ceea ce am bănuit și eu, atunci afirmam că lucrurile stau așa: eu, care îl cunosc pe Socrate, văzînd de departe pe cineva pe care nu îl cunosc, credeam uneori că este Socrate pe care îl cunosc? căci în astfel de situații se întîmplă, desigur, ceea ce spui.

SOCRATE Dar nu am îndepărtat, oare, această explicație fiindcă ne facem că nu știm cele ce știm, deși le știam?

THEAITETOS Ba da, chiar așa.

SOCRATE Atunci să nu stabilim așa, ci altfel,
c poate că pe aici ne va conceda[141]. Sau poate că ni se va opune, dar am ajuns la un asemenea punct al discuției, că sîntem constrînși să încercăm fiecare argument, întorcîndu-l pe toate fețele. Ia seama deci dacă este ceva în spusele mele! Este oare posibil ca, fără să știi ceva la început, mai tîrziu să-l înveți?

THEAITETOS Este, de bună seamă.

SOCRATE Deci, în continuare, altceva și altceva.

THEAITETOS De ce nu!

SOCRATE Și atunci, presupune, să zicem[142], că în sufletele noastre există un aluat de ceară[143], la unul

mai mult, la altul mai puțin și la unul dintr-o ceară mai curată, în timp ce la altul dintr-una mai amestecată cu impurități și mai uscată, iar la unii mai moale — există și dintre aceia care o au cum se cuvine. d

THEAITETOS Presupun.

SOCRATE Să spunem, așadar, că acesta este un dar al mamei Muzelor, Mnemosyne și că el se întipărește ceea ce vrem să ne amintim din cele ce știm ori auzim ori producem noi înșine în minte după ce îl supunem senzațiilor și producțiilor noastre mentale, ca și cum ne-am întipări în el sigiliile inelelor. Iar ceea ce s-ar întipări, se ține minte și se cunoaște atîta timp cît i-ar exista în tipar imaginea. Ceea ce s-ar șterge însă ori nu ajunge în stare a se întipări se va uita și nu se va cunoaște. e

THEAITETOS Așa să fie!

SOCRATE Acela, deci, care cunoaște aceste lucruri, cercetînd ceva din ce vede sau aude, fii atent dacă nu cumva ar formula o opinie falsă în felul acesta.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Închipuindu-și că ceea ce știe este cînd ce știe, cînd ce nu. Căci aceste idei le-am încuviințat greșit adineauri, cînd am încuviințat că sînt imposibile.

THEAITETOS Dar în acest moment ce spui?

SOCRATE Despre aceste lucruri trebuie să se vorbească astfel, făcîndu-se de la bun început delimitări, cam așa: ceea ce știe cineva, avîndu-i amintirea în suflet, dar nu îl simte, să și-l închipuie ca altceva din cele pe care le știe, avînd și întipăritura acestuia, dar nu și simțindu-l, este imposibil. Și ceea ce, tot așa, știe, să își închipuie că este ce nu știe și că nu are pecetea acestuia; și ce nu știe, că este, tot așa, ce nu știe, și ceea ce nu știe, ceea ce știe; și ceea ce simte, desigur, să creadă că este altceva din cele pe care le simte, și ceea ce simte, ceva din ce nu simte, și ce nu simte, din ce nu simte; și ce nu simte, din ce simte. Și încă tot așa, și ce știe și simte și al cărui semn îl are potrivit senzației, să și-l închipuie la fel de bine altceva din ce știe și simte și al cărui semn îl are și pe acesta conform senzației, este încă și mai imposibil, dacă se poate. Și ce știe și simte, păstrîndu-i corect amintirea, să și-l închipuie că ceea ce știe este imposibil. Și ceea ce știe și simte, avînd o amintire conformă acestora, 192 a b

c drept ceea ce simte; și ceea ce, la fel de bine, nu știe și nu simte, ceea ce nu știe și nu simte, și ce nu știe și nu simte, ce nu știe, și ce nu știe și nu simte, ce nu simte; toate acestea depășesc în neputință posibilitatea ca, în cazul lor, cineva să formuleze opinii false. Rămîne deci, ca acest lucru să ia naștere — dacă se întîmplă undeva — în următoarele cazuri.

THEAITETOS Care anume? Numai de-aș învăța din ele măcar ceva mai mult; că în momentul acesta nu urmăresc.

SOCRATE În ce știe, că își închipuie că acele lucruri sînt altele din cele pe care le știe și le simte; sau din cele pe care nu le știe, dar le simte, sau unele din cele pe care le știe și le simte, că sînt altele

d din cele pe care, tot așa le știe și le simte.

THEAITETOS Acum am rămas în urmă cu mult mai mult decît adineauri.

SOCRATE Atunci ascultă din nou, astfel: eu, știindu-l pe Theodoros și amintindu-mi-l în mine cum este și pe Theaitetos în același fel, așa-i că uneori îi văd, alteori nu și cîteodată îi ating, iar altădată nu și îi aud ori îi simt cu vreun alt simț, cîteodată însă nu am nici o senzație legată de voi, dar îmi amintesc de voi cu nimic mai puțin și vă cunosc eu însumi în mine?

e THEAITETOS Sigur că da.

SOCRATE Acest lucru învață-l deci, ca primul din cele pe care vreau să ți le fac limpezi; se poate să nu simți ceea ce știi, dar se poate și să simți.

THEAITETOS Adevărat.

SOCRATE Așadar și cele care nu se știu, adesea există fără a se simți dar adesea există doar senzația lor?

THEAITETOS Și asta este adevărat.

SOCRATE Vezi, deci, dacă nu mă poți urmări mai

193 a ușor acum: Socrate, dacă îi cunoaște pe Theodoros și Theaitetos, dar nu vede pe nici unul și nici nu îl ajută vreun alt simț în ce-i privește, nu ar putea niciodată să formuleze în sinea-i opinia că Theaitetos este Theodoros. Ce spun are vreun rost sau nu?

THEAITETOS Desigur, e chiar adevărat.

SOCRATE Păi, acesta era primul caz de care vorbeam.

THEAITETOS Da, acesta.

SOCRATE Și acum al doilea: pe de o parte, cunos-
cîndu-l pe unul din voi, dar necunoscîndu-l pe celălalt
iar, pe de altă parte, fără să îl simt pe nici unul, nu
mi-aș închipui vreodată că cel pe care îl știu este cel
pe care nu îl știu.
THEAITETOS Corect.
SOCRATE Iar al treilea că, necunoscîndu-l pe nici b
unul și fără să îl simt pe nici unul, nu mi-aș închipui
că acela pe care nu îl știu este celălalt dintre cei pe
care nu îi știu. Și pe celelalte de dinainte, consideră
că le-ai auzit iarăși înșiruite pe toate cele în care eu
nu voi formula niciodată opinii false despre tine și de-
spre Theodoros, fie că vă cunosc pe amîndoi sau că
îmi sînteți necunoscuți, fie că pe unul îl cunosc, iar pe
celălalt nu. Și față de senzații, același lucru — dacă
mă urmărești, desigur.
THEAITETOS Te urmăresc.
SOCRATE Rămîne, prin urmare, să opinezi fals în
următoarea situație: cunoscîndu-te și pe tine și pe
Theodoros și avînd în ceara aceea semne ca de la ine- c
lele voastre, ale amîndurura, văzîndu-vă pe amîndoi
în depărtare, nu prea deslușiți, îmi dau silința să potri-
vesc semnul propriu fiecăruia pe imaginea proprie fie-
căruia și să o aranjez făcînd-o să intre pe propria-i
urmă, ca să se petreacă recunoașterea. Apoi, greșind
aceste mișcări și schimbînd, ca cei ce se încalță de-a-n-
doaselea, ordinea, trimit imaginea fiecăruia către sem-
nul celuilalt sau, chiar, pățesc același lucru pe care îl
pățește privirea în oglinzi, cînd dreapta alunecă spre d
stînga și mă înșel cu totul. Atunci, cu siguranță, se
întîmplă eroarea de opinie[144] și să formulezi opinii
false.
THEAITETOS Probabil că da, Socrate. E minunat
cum vorbești despre ceea ce pățește opinia.
SOCRATE Și mai este o situație: cunoscîndu-i pe
amîndoi, pe unul, în afară de a-l cunoaște îl și simt,
dar pe celălalt nu, iar cunoașterea primului nu o am
conform senzației. Despre această situație vorbeam mai
înainte și atunci nu mă înțelegeai.
THEAITETOS Nu, într-adevăr.
SOCRATE Asta spuneam, de fapt: cunoscîndu-l pe e
unul și simțindu-l și avînd și cunoașterea conformă
senzației aceluia, nu îți vei închipui niciodată că el
este un altul din cei pe care îi cunoști și îi simți și a

cărui cunoaștere o ai, și pe a acestuia, conformă sen-
zației. Asta era ce spuneam?

THEAITETOS Sigur.

SOCRATE Mai rămînea, deci, chiar ceea ce discutam
acum, tocmai cazul în care, afirmăm noi, ia naștere
194 a opinia falsă cînd îi cunoști pe amîndoi și îi vezi sau
îi simți pe amîndoi cu vreun alt simț, fără să ai
cele două semne conforme fiecărei senzații, ci, ca un
arcaș nepriceput, trimiți săgeata, o dai pe lîngă țintă
și greșești; aceasta se cheamă, bineînțeles, falsitate.

THEAITETOS Așa s-ar vedea.

SOCRATE Și, deci, atunci cînd unuia din semne i se
alătură senzația, dar celuilalt nu, iar cel al senzației
care lipsește îi este potrivit aceleia prezente, în orice
situație de felul acesta gîndirea este în fals. Și, în-
tr-un cuvînt, privitor la cele ce nu știi și nici nu ai
b simțit vreodată nu este posibil, după toate aparențele,
nici să fii în fals, nici opinia falsă, dacă noi spunem
acum ceva gîndit. În ce privește, însă, ce știm și ce
simțim, în această situație, opinia se întoarce și se ră-
sucește, devenind falsă ori adevărată: dacă apropie în-
tipăriturile și tiparele pe de-a dreptul și fără ocolișuri,
adevărată, iar dacă o face pe căi ocolite și strîmbe,
falsă.

THEAITETOS Nu-i oare frumos spus, Socrate?

c SOCRATE Atunci ascultă și ce urmează și o vei
spune cu atît mai mult, căci a formula opinii adevărate
este frumos, a fi în fals este urît.

THEAITETOS Negreșit.

SOCRATE Se zice, deci, că aceste lucruri iau naș-
tere de aici; cînd ceara este în sufletul cuiva groasă,
multă, netedă și de o consistență omogenă[145], pentru
că ceea ce vine prin simțuri își lasă însemnul în această
d „inimă“ a sufletului (cum i-a spus Homer, slăvindu-i
asemănarea cu ceara)[146], atunci — și pentru aceste su-
flete — semnele produse sînt curate, îndeajuns de
adînci și trainice în timp. Iar oamenii de felul acesta
au în primul rînd ușurință în a învăța, apoi ținere de
minte, ba încă nu dau pe-alăturea de semnele simțu-
rilor, ci formulează opinii corecte, pentru că, avînd
semne limpezi și așezate într-un spațiu larg, le dis-
tribuie repede pe fiecare la întipăritura sa. Or, tiparele
se cheamă realități, iar oamenii, desigur, înțelepți. Nu
ești și tu de părerea aceasta?

THEAITETOS Chiar nespus de mult.

SOCRATE Sînt, însă, și cazuri cînd inima cuiva e
are crustă[147] — or, tocmai așa ceva slăvea atotștiu-
torul poet — sau este plină de murdărie și dintr-o
ceară impură sau îmbibată prea tare ori uscată; oa-
menii a căror ceară este îmbibată ajung să aibă, e
drept, ușurință în a învăța, dar uită repede, iar cei cu
uscăciune, opusele acestora. Cît despre cei care o au
încrustată și aspră, ca de piatră, sau plină de pămînt
ori amestecată cu murdărie, dețin întipărituri nelim-
pezi. Și tot nelimpezi sînt și la cei cu inimi uscate, 195 a
căci stratul nu are grosime. Și tot nelimpezi sînt și
la cei cu inimi umede, căci, din pricina contopirii, în-
tipăriturile ajung repede înnegurate. Iar dacă la acestea
toate s-ar mai întîmpla și să cadă unele peste altele din
cauza îngustimii locului, — dacă sufletelul sufletului e
mic[148] — devin încă și mai nelimpezi decît în celelalte
cazuri. Toți aceștia, ajung, deci, în stare să formuleze
opinii false pentru că, atunci cînd văd ori aud ceva
sau cugetă asupra vreunui lucru, nu sînt în stare să
distribuie repede fiecare semn fiecărei întipărituri și
sînt și înceți și distribuie și greșit, așa că privesc
strîmb și aud strîmb și gîndesc strîmb de cele mai
multe ori. Iar despre oamenii de felul acesta se spune,
pe bună dreptate, că sînt în fals relativ la realități și
neînvățați.

THEAITETOS Sînt cele mai adevărate vorbe spuse b
de un om, Socrate.

SOCRATE Vom afirma, deci, că există în noi opinii false?

THEAITETOS Chiar cu tărie.

SOCRATE Și, bineînțeles, și adevărate?

THEAITETOS Și adevărate.

SOCRATE Prin urmare, de acum încolo ne închipuim că am convenit în mod satisfăcător că aceste două opinii există, fiecare, mai mult ca sigur.

THEAITETOS Chiar peste măsură de satisfăcător.

SOCRATE La drept vorbind, Theaitetos, un bărbat palavragiu riscă să fie grozav de plicticos.

THEAITETOS Cum așa? Pentru ce spui asta?

SOCRATE Sînt necăjit pe însăși neputința mea de c
a înțelege și, la drept vorbind, pe pălăvrăgeala mea.
Căci cum altfel s-ar spune atunci cînd cineva tîrăște
argumentele încoace și încolo, nefiind în stare, din

pricina încetinelii, să se încreadă în ele și nu se poate distanța de fiecare argument?

THEAITETOS Dar în ce te privește pe tine, pe ce anume ești necăjit?

SOCRATE Nu numai că mi-e necaz, dar mi-e și teamă de ce voi răspunde, dacă cineva mă va întreba: *Socrate, ai aflat deci că, în ce privește falsa judecată,*
d *ea nu se găsește nici în senzații, în legătura lor unele cu altele, nici în actul reflecției, ci în potrivirea senzației pe actul reflecției?* Iar eu voi afirma că da, împăunîndu-mă, cred, că unul din lucrurile găsite de noi este frumos.

THEAITETOS Dar și mie mi se pare, Socrate, că nu-i rău lucrul a cărui demonstrație am încheiat-o acum.

SOCRATE *Așadar,* va spune acela, *spui că omul pe care îl gîndim doar, însă nu îl și vedem, nu ne-am putea închipui niciodată că este calul, pe care de asemenea nici nu îl vedem, nici nu îl atingem, ci doar îl gîndim și nu simțim nimic altceva legat de el?* Voi afirma, cred, că acestea sînt spusele mele.

THEAITETOS Și pe bună dreptate.

e SOCRATE *Cum așa,* va zice, *unsprezecele, pe care cineva îl gîndește și nimic altceva, nu ar putea fi crezut, după acest raționament, niciodată că este doisprezece, care, și acesta, e, tot așa, doar gîndit?* Hai, acum răspunde tu!

THEAITETOS Păi, voi răspunde că, dacă cineva l-ar vedea sau atinge, și-ar închipui că unsprezecele e doisprezece; dar cele pe care le are în minte, asupra lor nu ar putea formula aceste opinii astfel[149].

SOCRATE Cum așa? Îți închipui pe cineva care să cerceteze vreodată cinci și șapte luat în sine? (Mă
196 a refer nu la cineva care își propune să cerceteze șapte și cinci oameni și nici la altceva asemănător, ci cinciul și șaptele despre care afirmăm că sînt acolo, în plămadă, amintiri și că în cazul lor nu există să formulezi opinii false). Iar dacă vreunul dintre oameni le-a cercetat vreodată pînă acum, spunînd în sinea-i și întrebîndu-se cît ar face ele, a și răspuns, închipuindu-și, unul, că ele fac unsprezece, altul însă, doisprezece sau spun și își închipuie cu toții că fac doisprezece?

b THEAITETOS Pe Zeus, nu; dimpotrivă, mulți vor spune, desigur, și unsprezece. Iar dacă cercetarea se

face pe un număr mai mare, se greşeşte mai mult — căci am impresia că vrei să vorbeşti de orice număr.

SOCRATE Ai bine impresia aceasta. Şi socoteşte: în acel moment nu se întîmplă nimic altceva decît că doisprezecele, chiar acela din plămadă, este luat drept unsprezece.

THEAITETOS Aşa se pare.

SOCRATE Şi atunci, nu ne trimite din nou la raţionamentele dintîi? Căci cel care a păţit aşa ceva îşi închipuie că ceea ce ştie este altceva din cele pe care le ştie — lucru pe care l-am declarat imposibil şi, prin aceasta însăşi, am fost constrînşi că nu există opinie falsă[150], pentru a nu constrînge acelaşi om, care ar şti aceleaşi lucruri, să nu le ştie, în acelaşi timp. c

THEAITETOS E foarte adevărat.

SOCRATE Aşadar, drept „a formula opinii false", trebuie să evidenţiem orice altceva în locul nepotrivirii dintre actul reflecţiei şi senzaţie, căci, dacă ar fi aşa, noi nu am greşi niciodată în reflecţiile noastre însele. De fapt însă ori nu există opinie falsă ori este posibil ca cineva să nu ştie ceea ce ştie. Şi din acestea, pe care o alegi?

THEAITETOS Mă pui în faţa unei alegeri fără ieşire, Socrate.

SOCRATE Şi totuşi, argumentul riscă să nu îngăduie pe nici una din două. Cu toate acestea — pentru că totul trebuie încercat — ce-ar fi dacă am încerca să ne lipsim de ruşine? d

THEAITETOS Cum?

SOCRATE Hotărîndu-ne să spunem ce fel de lucru poate fi „a cunoaşte".

THEAITETOS Şi pentru ce este acest lucru lipsit de ruşine?

SOCRATE Pari să nu îţi dai seama că, de la bun început toată discuţia noastră a devenit căutarea cunoaşterii, făcută de unii care nu ştiu ce poate fi aceasta.

THEAITETOS Ba îmi dau bine seama.

SOCRATE În acest caz, nu ţi se pare că este o lipsă de ruşine ca unii care nu ştiu ce este cunoaşterea să îl explice pe „a cunoaşte", ce înseamnă el? De fapt, Theaitetos, de multă vreme sîntem împotmoliţi într-un dialog impur: am pronunţat de mii de ori, „ştim" şi „nu ştim", „cunoaştem" şi „nu cunoaş- e

tem", ca și cum ne-am fi înțeles între noi într-o problemă a cărei cunoaștere ne este încă străină, iar, dacă vrei, și acum, în clipa de față, ne-am folosit tot de „a-i fi străin" și de „a se înțelege", ca și cum ni s-ar fi cuvenit să ne folosim, cu toate că sîntem lipsiți de cunoaștere.

THEAITETOS Dar în ce fel vei dialoga, Socrate,
197 a dacă îndepărtezi termenii aceștia?

SOCRATE În nici unul, atîta vreme cît sînt cine sînt; aș putea, însă, desigur, dacă aș fi controversist[151]. Dacă vreun astfel de om s-ar fi aflat în acest moment aici, ar fi declarat că abandonează acești termeni și tare ne-ar fi mustrat pentru ceea ce spun eu. Dar, dat fiind că sîntem niște bicisnici, vrei să îmi iau îndrăzneala și să îți spun ce este aceea „a cunoaște"? Pe cît mi se pare, ar ieși un folos de aici.

THEAITETOS Pe Zeus, ia-ți-o, firește! Și, chiar dacă nu vei abandona acești termeni, vei afla multă îngăduință.

SOCRATE Ai auzit, deci, ce numește lumea „a cunoaște"?

THEAITETOS Da, poate, dar în acest moment nu îmi aduc aminte.

b SOCRATE Se afirmă că este *a avea* cunoaștere[152].

THEAITETOS Adevărat.

SOCRATE Noi să facem totuși, o mică schimbare și să îi spunem *a poseda* cunoaștere[153].

THEAITETOS Și, în acest caz, ce deosebire vei afirma că există între acesta și celălalt?

SOCRATE Nici una, poate; dar, după ce-mi vei fi auzit părerea, apreciază și tu!

THEAITETOS Numai să fiu în stare!

SOCRATE Într-adevăr, „a poseda" nu îmi apare același lucru cu „a avea". De pildă, dacă cineva își cumpără o haină, dar nu o poartă, chiar fiind în stăpînirea ei, că o are nu afirmăm, dar că o posedă, da, desigur.

THEAITETOS Da, e drept.

c SOCRATE Uită-te acum și la cunoaștere, dacă e posibil ca, odată ce o posezi, să nu o ai, ci, așa cum, dacă cineva, după ce ar fi vînat păsări de cîmp (porumbei sau altceva), le-ar face acasă la el un porumbar și le-ar crește, am spune că, într-un anume fel, omul

acela le are neîntrerupt, pentru că le posedă, firește. Așa-i?

THEAITETOS Sigur.

SOCRATE Dar, în alt fel, că nu are nici una, ci că a căpătat putere asupra lor — din pricină că și le-a supus într-o colivie ce îi aparține — să le ia și să le aibă d
oricînd vrea, vînînd-o oricînd pe cea pe care ar vrea-o și dîndu-i apoi drumul și fiind liber să facă acest lucru ori de cîte ori ar găsi de cuviință.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Și iarăși, după cum în discuția de mai înainte am fabricat nu știu ce plăsmuire de ceară în suflete, să facem și acum în fiecare suflet ceva ca un porumbar cu tot soiul de păsări: unele în stoluri, deoparte de celelalte, altele, adunate cîteva, iar altele, singuratice, care zboară printre toate, pe unde se nimerește[154].

THEAITETOS Așa să fie! Și după asta? e

SOCRATE Trebuie arătat că, atîta vreme cît sîntem copii, acest recipient este gol, iar în locul păsărilor să ne imaginăm cunoașteri; cunoașterea pe care cineva o posedă, o închide în colivie și vom afirma că a fost învățat sau găsit obiectul însuși a cărui cunoaștere este și că aceasta înseamnă a cunoaște.

THEAITETOS Fie!

SOCRATE Deci iarăși va vîna și, odată prinsă, va 198 a
stăpîni cunoașterea pe care o va voi și îi va da drumul din nou — cercetează ce cuvinte sînt de trebuință: cele de la început, cînd a dobîndit-o sau altele? Vei înțelege mai clar ce vreau să spun din aceasta: aritmetica o numești tehnică?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Atunci presupune că este vînătoare de cunoștințe despre orice par și impar!

THEAITETOS Presupun.

SOCRATE Prin tehnica aceasta — îmi închipui — deține cineva la îndemînă cunoașterile numerelor și le predă altuia, cînd le predă. b

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și spunem, desigur, despre cel care predă, „a învăța pe cineva“, despre cel care preia, „a învăța de la cineva“, iar despre cel care are prin posesie în porumbarul acela spunem, deci, „a cunoaște“.

THEAITETOS Foarte bine.

SOCRATE Îndreaptă-ți atunci gîndul încoace: un aritmetician desăvîrșit este, oare, altceva decît unul care cunoaște toate numerele? Că doar are în minte cunoașteri ale tuturor numerelor.

THEAITETOS Chiar așa!

c SOCRATE Ar putea, deci, vreodată un astfel de om să numere, fie el însuși în sine, un număr, fie ceva din cele exterioare, cîte au număr?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Dar „a număra" nu este altceva — vom stabili — decît a cerceta cît de mare se întîmplă să fie un număr.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Deci, acela despre care am convenit că știe orice număr se înfățișează ca cercetînd ceea ce cunoaște, ca și cum nu ar ști — pentru că auzi, desigur, astfel de obiecții?[155]

THEAITETOS Eu, da.

d SOCRATE Întorcîndu-ne, așadar, la reprezentarea cu vînătoarea și posesia porumbeilor, vom spune că era o vînătoare dublă: una, cea dintîi, mai înainte de posesie, pentru a poseda, iar cealaltă, făcută de cel care posedă, pentru a prinde și a avea în mîini ceea ce posedă demult[156]. Tot așa și cunoștințele pe care le avea de multă vreme acela care, învățîndu-le, le și cunoaște, rămîn de învățat din nou, chiar și acestea, prinzînd și stăpînind fiecare cunoștință — pe care o posedă de multă vreme, sigur, dar nu îi era la îndemînă reflecției sale?

THEAITETOS Adevărat.

e SOCRATE Asta întrebam adineauri: cum trebuie să se folosească de cuvinte cel care vorbește despre aritmetician cînd se apucă să socotească sau despre gramatic atunci cînd e pe cale să citească? Într-o astfel de împrejurare, deci, acesta urmează să învețe din nou, din sinea lui, ceea ce știe?

THEAITETOS Dar e absurd, Socrate.

199 a SOCRATE În cazul acesta, vom afirma că citește și socotește lucruri pe care nu le știe, cu toate că i-am acordat, unuia, să cunoască toate literele, celuilalt, toate numerele.

THEAITETOS Dar nici așa nu are noimă.

SOCRATE Vrei, deci, să spunem că, în ceea ce privește cuvintele, nu ne interesează deloc pe unde îi place cuiva să îl plimbe pe „a cunoaște" și „a învăța"; de-

oarece am făcut distincția că una este a poseda cunoașterea și altceva a o avea, afirmăm că este cu neputință să nu posezi ceea ce posezi[157], așa că niciodată nu se întîmplă ca cineva să nu știe ceea ce știe, fiind; totuși, posibil să își facă o opinie falsă despre lucrul acela. b
Căci a avea, nu cunoașterea acelui lucru, ci alta în locul ei, este posibil atunci cînd, vînînd vreo cunoaștere anume în timp ce ele zboară în toate părțile și prinzînd greșit pe una în locul alteia, îți închipui, bineînțeles, că unsprezecele este doisprezece, prinzînd cunoașterea unsprezecelui în loc de cea a doisprezecelui (cea din sinea ta), precum o turturică în loc de un porumbel.

THEAITETOS Păi, așa are noimă.

SOCRATE Cînd însă o prinzi pe cea pe care încercai să o prinzi, atunci nu ești în fals și opinezi realități și astfel există opinie adevărată și falsă, iar din piedicile c
care ne pricinuiau mai înainte neplăceri, nu ne mai stă nici una în cale. Vei afirma, poate, și tu același lucru sau ce vei face?

THEAITETOS Tot așa.

SOCRATE Și, așa, iată-ne departe de „să nu cunoști cele pe care le cunoști“! Căci să nu posede ceea ce posedă nu se întîmplă cu nimic mai mult, nici acelora care sînt în fals cu ceva, nici acelora care nu sînt. Totuși, mai grozavă încercare mi se pare că se arată alta.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Mai întîi, să ne-gîndești însuși obiectul a d
cărui cunoaștere o ai, nu din ne-gîndire, ci din pricina cunoașterii lui, apoi să opinezi că este, desigur, altul, iar acela este acesta, ce altceva este decît un lucru cu totul lipsit de noimă ca un spirit să nu gîndească nimic, deși are cunoașterea alături, ci să ne-gîndească totul? După acest argument, nimic nu se împotrivește ca și ne-gîndirea, odată apărută, să te facă să gîndești ceva, iar orbirea să te facă să vezi, de vreme ce și cunoașterea te-ar putea face să ne-gîndești.

THEAITETOS Se prea poate, Socrate, să nu fi așezat e
noi bine păsările, stabilind să fie doar cunoașteri; trebuia, dimpotrivă, să punem și ne-cunoașteri, care, tot așa, să zboare laolaltă în toate părțile prin suflet iar pe vînător că prinde, cînd o cunoaștere, cînd o ne-cunoaștere, opinînd fals din necunoaștere, dar corect din cunoaștere.

SOCRATE Cu greu poți trece nelăudat, Theaitetos;

mai cercetează, totuși, odată ce ai spus. Să fie, deci,
200 a cum spui: cel care va prinde necunoașterea va formula opinia falsă, așa afirmi, nu?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și, de bună seamă, nu va socoti că formulează opinii false.

THEAITETOS Bineînțeles.

SOCRATE Ba chiar adevărate, iar lucrurile față de care este în fals, se va posta, în privința lor, pe poziția celui care știe.

THEAITETOS Cum dar!

SOCRATE Își va închipui, fără îndoială, că, după vînătoare, deține o cunoaștere, nu o ne-cunoaștere.

THEAITETOS Da, e limpede.

SOCRATE Așadar, făcînd un mare ocol, ne aflăm
b iarăși în fața nedumeririi de la început. Cît despre cîrcotașul acela, va rîde și va spune: *E, oare, prea-bunilor, cu putință ca, odată ce știi două lucruri diferite, cunoașterea și necunoașterea, să îți închipui că ceva ce știi este altceva din cele pe care le știi? Sau, neștiind nici pe unul, nici pe altul, să opinezi despre lucrul pe care nu îl știi ca despre celălalt pe care nu îl știi? Sau, dacă știi unul, iar pe celălalt nu, să îl iei pe cel pe care îl știi drept cel pe care nu îl știi? Sau să îl socotești pe cel pe care nu îl știi drept cel pe care îl știi? Ori, tot așa, veți zice iarăși că există, la fel de bine, cunoașteri și ale cunoașterilor, și ale ne-cunoașterilor, pe care cel*
c *ce le posedă le ține închise în cine știe ce alte caraghioase de colivii ori în plăsmuiri de ceară și pe care le cunoaște atîta timp cît le posedă, chiar de nu le-ar avea la îndemînă în suflet? Și în felul acesta veți fi, de bună seamă, nevoiți să vă învîrtiți de mii de ori în același loc, nefăcînd nimic mai mult!* Ce vom răspunde, Theaitetos, la acestea?

THEAITETOS Pe Zeus, eu unul nu știu, Socrate, ce ar trebui spus.

SOCRATE Și oare nu pe drept, copile, ne mustră argumentul, indicîndu-ne că în mod greșit ne străduim să cercetăm falsa opinie, înaintea cunoașterii pe care am abandonat-o? Or, este cu neputință să o gîndești
d pe aceea mai înainte de a prinde suficient de bine ce poate fi cunoașterea.

THEAITETOS Sîntem constrînși, Socrate, să ne închipuim în momentul de față așa cum spui.

SOCRATE Ce va zice, așadar, cineva — din nou de la început — că este cunoașterea? Că doar nu vom renunța la cercetare, nu-i așa?

THEAITETOS Cîtuși de puțin, doar dacă nu renunți tu.

SOCRATE Atunci spune: cum am putea-o denumi cel mai bine, contrazicîndu-ne cît mai puțin pe noi înșine?

THEAITETOS Cum ne-am și apucat, Socrate, mai e
înainte; căci nu știu, în ce mă privește, alt fel decît acesta.

SOCRATE Care anume?

THEAITETOS Cunoașterea este opinia corectă. A opina corect este, fără îndoială, ceva lipsit de eroare; cît despre roadele sale, toate se nasc bune și frumoase.

SOCRATE Călăuza Theaitetos care arăta drumul către vadul rîului spuse: „Nici o grijă, va arăta faptul
însuși“[158]. Și, dacă și în această situație vom merge îna- 201 a
inte cu cercetarea, s-ar putea să ni se arate în cale chiar ceea ce căutăm; rămînînd, însă, pe loc, nu se limpezește nimic.

THEAITETOS Bine zici; atunci să mergem și să cercetăm!

SOCRATE Aici, însă, nu avem prea mult de cercetat; căci o întreagă artă îți arată că nu acest lucru este cunoașterea.

THEAITETOS Cum așa? Care artă anume?

SOCRATE Aceea a magiștrilor în înțelepciune, care se numesc retori și avocați[159]. Prin arta lor, aceștia fac pe cineva să creadă, nu învățîndu-l, ci determinîndu-l să opineze cum vor ei. Sau tu îți închipui că există niște
profesori atît de grozavi încît, pe unii care nu se aflau b
de față cînd s-au furat bani ori s-a făcut vreo altă silnicie, să îi poată învăța așa cum trebuie — în puținul timp cît se scurge un pic de apă[160] — adevărul celor întîmplate?

THEAITETOS Nicidecum, pe cît îmi închipui, dar să îi facă să creadă, da.

SOCRATE Dar „a face să creadă“ nu denumești „a determina să opineze“?

THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Așadar, atunci cînd judecătorii sînt făcuți să creadă în mod corect despre lucruri care numai celui ce le-a văzut îi sînt date să le știe, iar altcumva

c nu, judecînd atunci aceste lucruri din auzite și făcîndu-și o opinie corectă, nu fără cunoaștere au judecat — deși făcuți să creadă lucruri drepte, de vreme ce au judecat bine?

THEAITETOS Întru totul adevărat.

SOCRATE Și încă, dragul meu, dacă, măcar, opinia adevărată și cunoașterea ar fi totuna la tribunal, niciodată judecătorul cel mai priceput nu ar putea formula opinii corecte fără cunoaștere; acum însă, probabil că fiecare din ele este altceva.

THEAITETOS Nu, Socrate, asta am auzit de la cineva — și îmi ieșise din minte, dar acum îmi vine iar;
d acela a spus că opinia adevărată, însoțită de înțeles[161] ar fi cunoaștere, dar lipsită de înțeles este în afară de cunoaștere. Cît despre lucrurile lipsite de înțeles zicea că nu sînt cognoscibile — chiar cu aceste cuvinte — pe cînd cele care au înțeles sînt cognoscibile.

SOCRATE E bine, desigur, ce spui. Dar cognoscibilele și necognoscibilele, cum le deosebea? ia spune, că poate și tu și eu am auzit același lucru!

THEAITETOS Păi, nu știu dacă am să-l pot reface; totuși, dacă l-ar spune altcineva, aș fi în stare — cred — să îl urmăresc.

SOCRATE Ascultă, atunci, un vis în schimbul altui
e vis; căci și mie mi se părea că am auzit pe unii[162] cum că cele ce sînt, ca să zicem așa, primele elemente[163] din care și noi sîntem alcătuiți, și celelalte, nu ar avea înțeles, ci că fiecare element luat în sinea sa ar putea
202 a să fie doar numit, nefiind cu putință să spui mai mult despre el, nici că există, nici că nu există, pentru că i s-ar adăuga deja existența sau non-existența. Or, nu trebuie să i se adauge ceva, odată ce vrei să îl numești pe el și numai pe el singur. Căci nu trebuie adăugat nici „însuși“, nici „acela“, nici „fiecare“, nici „singur“, nici „acesta“, nici multe altele de felul acesta, întrucît aceste cuvinte, umblînd peste tot și alipindu-se oricărui lucru, rămîn totuși diferite de cele cărora li se alipesc; or, ar trebui, dacă ar fi cu putință să fie spus el însuși și să își aibă un înțeles al lui, să fie spus fără nimic altceva. Dar, în fapt, este imposibil să rostești cu
b înțeles vreun astfel de element primar, oricare ar fi el, căci nu îi este proprie decît numirea, căci nu are decît nume, iar lucrurile deja alcătuite din aceste elemente, după cum sînt ele însele complexe, tot astfel și numele

lor, înlănțuindu-se unele cu altele, devin înțeles, căci înlănţuirea cuvintelor înseamnă existența unui înțeles. Și astfel, elementele (sau literele)[164] sînt neinteligibile și necognoscibile, dar perceptibile prin simțuri. Segmentele (sau silabele) însă, ele sînt cognoscibile, exprimabile și opinabile cu opinie adevărată. Și atunci, în momentul în care cineva ar prinde — fără înțeles — c
opinia adevărată despre ceva, cugetul său este întru adevăr față de acel lucru, dar nu îl cunoaște, întrucît acela care nu e în stare a da și a primi un înțeles este necunoscător al acelui lucru; dar acela care, pe deasupra, prinde și un înțeles, ajunge să poată acestea toate și să aibă desăvîrșire întru cunoaștere. Asta era ce ai văzut în somn sau ai auzit altfel?

THEAITETOS Aceasta, întocmai.

SOCRATE Ești mulțumit, deci, și te fixezi aici: cunoașterea este opinia adevărată însoțită de înțeles?

THEAITETOS Întru totul.

SOCRATE Oare acum să fi pus noi astfel, Theaite- d
tos, mîna, în această zi, pe ceea ce mulți dintre înțelepți s-au străduit din vechime să afle și i-a ajuns bătrînețea înainte să găsească?

THEAITETOS Oricum, Socrate, mie mi se pare că ce s-a spus acum e bine exprimat.

SOCRATE Și se pare că așa și este; căci ce cunoaștere ar mai fi și aceea despărțită de înțeles și de o opinie corectă? Un singur lucru, totuși, din cele spuse mă nemulțumește.

THEAITETOS Și care anume?

SOCRATE Acela care și pare cel mai nimerit, că e
elementele sînt necognoscibile, categoria segmentelor, însă, cognoscibilă.

THEAITETOS Și, deci, nu e bine?

SOCRATE Rămîne de văzut, căci deținem, ca niște ostatici ai acestui argument, exemplele ce au folosit pentru a afirma toate acestea.

THEAITETOS Ce fel de exemple?

SOCRATE Literele și silabele din scriere. Ori ești de părere că cel care a spus lucrurile discutate de noi acum le-a spus avînd altceva în vedere?

THEAITETOS Nu, ci chiar pe acestea.

SOCRATE Să le luăm, atunci, de la capăt și să le 203 a
verificăm sau, mai degrabă, să ne verificăm pe noi înșine dacă am învăţat literele așa sau altfel. În primul

rînd, pune-ți întrebarea: oare silabele au înțeles, iar sunetele, sînt ele fără înțeles?

THEAITETOS Poate.

SOCRATE Chiar așa mi se pare și mie, Theaitetos. Încît, dacă cineva te-ar întreba[165] cu privire la prima silabă din „Socrate" așa: *Ia spune, Theaitetos, ce este SO?*, ce ai răspunde?

THEAITETOS Că este „sigma" și „o mega".

SOCRATE Deci, asta ai ca înțeles al acestei silabe?

THEAITETOS După mine, da.

b SOCRATE Hai, atunci, vorbește-mi tot așa și despre înțelesul lui „sigma".

THEAITETOS Dar cum ar putea vorbi cineva despre elementele unui element? Și de fapt, Socrate, „sigma" face parte din cele fără sonoritate[166], doar o șoaptă, ca un șuierat al limbii; cît despre „beta" nu are nici sonoritate și nu este nici șuierat; și tot așa, cele mai multe elemente. Așa încît ai toată dreptatea să numești neinteligibile niște elemente dintre care pînă și cele[167] mai clare au doar sunet[168], însă nici un fel de înțeles.

SOCRATE Acesta este, de bună seamă, prietene, un lucru pe care l-am dus la bun sfîrșit în ce privește cunoașterea.

THEAITETOS Așa dăm impresia.

c SOCRATE Și cum adică? Să fi făcut noi o demonstrație corectă, că nu litera este cognoscibilă, ci silaba?

THEAITETOS Probabil că da.

SOCRATE Ia gîndește-te: ce numim noi silabă? amîndouă literele — iar dacă sînt mai mult de două, pe toate — sau o anumită formă unică, rezultată din îmbinarea acestor litere?

THEAITETOS Părerea noastră ar fi, pe cît cred, că pe toate.

SOCRATE Ia uită-te, deci, la acestea două, la „sigma" și „o mega". Amîndouă formează prima silabă a numelui meu. Nu-i așa că acela care o cunoaște, cunoaște fiecare element în parte?

d THEAITETOS Cum să nu!

SOCRATE Îl cunoaște, deci, și pe „sigma" și pe „o mega".

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Cum asta? Luate în parte, nu le are în minte și, neștiindu-l pe nici unul, le pricepe pe amîndouă?

THEAITETOS Dar e groaznic și de neînțeles, Socrate.

SOCRATE Dar, totuși, dacă cineva este nevoit să le priceapă pe fiecare (de vreme ce le va cunoaște pe amîndouă), e nevoie ca acela care intenționează să priceapă, la un moment dat, silaba, să priceapă mai înainte literele toate. Și, uite-așa, frumusețea asta de argument ne scapă și se duce.

THEAITETOS Și încă în mare grabă. e

SOCRATE Pentru că nu l-am păzit bine. Căci trebuia, poate, să stabilim că silaba este făcută, nu din litere, ci dintr-o specie unică, rezultat al acestora, avînd o formă unică și proprie, diferită de a elementelor[169].

THEAITETOS Într-adevăr! Și poate că lucrurile stau mai degrabă așa decît altfel.

SOCRATE Rămîne de cercetat și nu trebuie trădat cu așa o lipsă de bărbăție un argument mare și însemnat.

THEAITETOS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Fie, deci, cum afirmăm acum, o singură 204 a formă, provenită din îmbinarea tuturor elementelor: silaba — și în ce privește literele, și în toate celelalte.

THEAITETOS Cît se poate de bine.

SOCRATE Așadar, nu trebuie să existe părți ale ei.

THEAITETOS Și de ce?

SOCRATE Pentru că acolo unde există părți, întregul este, în mod necesar, totalitatea părților. Sau spui că și întregul este rezultat din părți, fiind o specie unică, diferită de totalitatea părților?

THEAITETOS Eu unul, da.

SOCRATE Și atunci, totul și întregul, le denumești la fel sau pe fiecare din ele altcumva? b

THEAITETOS Nu-mi este nimic limpede, dar, pentru că îmi ceri să răspund cu curaj, ies în calea primejdiei și spun că altcumva.

SOCRATE Curajul este bun, Theaitetos. Cît despre răspuns, rămîne de cercetat.

THEAITETOS Trebuie, cu siguranță.

SOCRATE Așadar întregul și totul ar diferi, după spusa de acum?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Și-atunci, cum? totalitatea și totul, pot fi ele diferite? Dacă am spune, de pildă, „unu, doi, trei,

c patru, cinci, şase“ sau am spune „de două ori trei“ sau „de trei ori doi“ sau „patru şi cu doi“ sau „trei şi cu doi şi cu unu“, ce spunem în toate aceste cazuri: acelaşi lucru sau altul?

THEAITETOS Acelaşi.

SOCRATE Oare altceva decît şase?

THEAITETOS Nicidecum.

SOCRATE Nu am numit, deci, prin fiecare exprimare un tot: şasele?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Dar, din nou, spunînd totalitate[170], nu spunem nimic?

THEAITETOS Neapărat.

SOCRATE Şi este, oare, altceva decît „şase“?

THEAITETOS Deloc.

d SOCRATE Şi atunci — în cele alcătuite din număr, desigur — ceea ce denumim „tot“ este acelaşi lucru cu „totalitate“?

THEAITETOS Aşa se vede.

SOCRATE Să spunem, deci, şi aceasta despre ele; numărul plethrei şi plethra[171] sînt acelaşi lucru, aşa-i?

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Şi al stadiului, fireşte, tot astfel.

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Şi, încă, şi numărul armatei faţă de armată şi toate celelalte de felul acesta, tot aşa? Căci totalul numărului înseamnă realitatea totală a fiecăruia.

THEAITETOS Desigur.

e SOCRATE În ce priveşte, însă, numărul fiecăruia, este el cumva altceva decît părţile aceluiaşi lucru?

THEAITETOS Deloc.

SOCRATE Cîte deci, au părţi, sînt făcute din părţi?

THEAITETOS Aşa se vede.

SOCRATE Dar încuviinţăm că totul este totalitatea părţilor, de vreme ce şi totalul unui număr va fi totul.

THEAITETOS Aşa este.

SOCRATE Întregul nu este, deci, din părţi, căci ar fi un tot, ca fiind totalitatea părţilor?

THEAITETOS Probabil că nu.

SOCRATE Dar partea este ceva care este al altui lucru decît al întregului?

THEAITETOS Al totului, da.

205 a SOCRATE Te lupţi vitejeşte, desigur Theaitetos.

Dar totul, nu atunci cînd nu-i lipsește nimic este Totul însuși?

THEAITETOS Neapărat.

SOCRATE Iar întregul nu va fi și el același lucru: ceva căruia nu îi va lipsi nimic, cîtuși de puțin? Cît despre lucrul căruia i-ar lipsi ceva, nu ar mai fi nici tot, nici întreg, devenind pe dată, din identic, identic.

THEAITETOS Mi se pare, în acest moment, că întregul și totul nu se deosebesc deloc.

SOCRATE Și nu spuneam noi oare că ceea ce are părți va avea ca totalitate a părților totul și întregul?

THEAITETOS Ba da, desigur.

SOCRATE Iarăși, deci, ceea ce începusem adineauri: dacă segmentul nu înseamnă elemente, nu conține el în mod necesar, elementele sale ca părți sau, fiind aceb lași lucru cu ele, nu poate fi el priceput la fel cu ele?

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Deci, ca să nu se întîmple așa ceva, nu am stabilit că este ceva diferit de ele?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Și-atunci? Dacă nu elementele sînt părțile segmentului, ai altceva să numești ca fiind părți ale segmentului, dar care să nu fie totuși elemente ale lui?

THEAITETOS Cîtuși de puțin. Căci, Socrate, dacă am fi de acord cu anumite părți ale lui, ar fi ridicol, desigur, să lași deoparte elementele, ca să te îndrepți spre celelalte.

SOCRATE Fără doar și poate, Theaitetos, potrivit c argumentului de acum segmentul ar fi o singură formă indivizibilă.

THEAITETOS Probabil.

SOCRATE Îți amintești, deci, dragul meu, că puțin mai înainte am acceptat — socotind că e bine zis — că primele elemente, din care sînt formate și următoarele, nu ar avea înțeles, deoarece fiecare în sine ar fi necompus și nu am putea face o afirmație corectă alăturîndu-i-l pe „a exista“ și nici pe „acesta“ (ca denumind lucruri diferite și străine lui) și acest motiv l-ar face neînțeles și necunoscut.

THEAITETOS Îmi amintesc.

SOCRATE Și motivul pentru care este uni-aspectual d și indivizibil este altul sau acesta? În ce mă privește, eu nu văd altul.

THEAITETOS Pe cît se vede, nici nu este altul.

SOCRATE Și nu a nimerit segmentul peste aceeași specie de vreme ce nici nu are părți și este și o singură formă?

THEAITETOS Fără doar și poate.

SOCRATE Deci, dacă segment înseamnă mai multe elemente, dar și un întreg ale cărui părți sînt elementele segmentului, acestea sînt cognoscibile și exprimabile în aceeași măsură ca elementele, odată ce totalitatea părților a apărut a fi același lucru cu întregul.

e THEAITETOS Foarte bine.

SOCRATE Dacă însă este unic și indivizibil, după cum este segmentul, tot așa și elementul, neinteligibil și necognoscibil, deoarece aceeași cauză va produce chiar aceste efecte.

THEAITETOS Așa e, nu am ce spune.

SOCRATE Să nu acceptăm, așadar, să se spună că, în ce îl privește, segmentul-silabă este cognoscibil și exprimabil, elementul-literă, însă, dimpotrivă.

THEAITETOS Da, să nu acceptăm, odată ce dăm
206 a crezare argumentului!

SOCRATE Cum așa? Dacă cineva ți-ar da un argument contrar, oare nu l-ai accepta mai ușor din pricina celor știute de tine însuți din perioada cînd tu învățai alfabetul?

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Că, învățînd, nu ai făcut nimic altceva decît că încercai cu văzul să recunoști și cu auzul fiecare literă în sine, ca să nu te încurce așezarea lor, fie spuse, fie scrise.

THEAITETOS Ceea ce spui este cît se poate de adevărat.

SOCRATE Și la kitharist[172], sfîrșitul învățăturii a
b fost, oare, altceva decît capacitatea de a urmări fiecare sunet și de a arăta al cărei strune este (care sînt — oricine ar încuviința — elemente ale muzicii)?

THEAITETOS Nimic altceva.

SOCRATE Deci[173], literele și silabele pe care le știm din proprie experiență — dacă după acestea trebuie să le determinăm și pe celelalte — vom afirma că genul elementelor are o capacitate de cunoaștere cu mult mai evidentă și mai proprie decît silaba în ce privește asimilarea perfectă a fiecărei învățături. Iar dacă cineva ar afirma că, în timp ce segmentul-silabă este cognos-

cibil, elementul-literă este, din firea sa, necognoscibil, vom socoti că, cu voie sau fără voie, glumește.

THEAITETOS Chiar așa este.

SOCRATE Dealtfel, s-ar putea înfățișa, după păre- c
rea mea, și alte dovezi ale acestui lucru; dar să nu uităm de subiect, uitîndu-ne după ele. Or, acesta este: ce va fi însemnînd, oare, spusa că înțelesul adăugat opiniei adevărate devine cunoaștere adevărată?

THEAITETOS Atunci trebuie văzut.

SOCRATE Ia gîndește-te: ce avea, oare, să ne semnifice expresia aceasta? Mie mi se pare că vrea să spună un lucru din trei.

THEAITETOS Care anume?

SOCRATE Primul ar fi că propria reflecție o dai la d
iveală prin voce, cu verbe și nume, întipărindu-ți opinia în fluxul ce vine prin gură[174] ca într-o oglindă sau în apă. Nu ți se pare că acesta este un înțeles?

THEAITETOS Ba, după mine, da. Oricum, despre cel care face astfel afirmăm că exprimă.

SOCRATE Și nu e deci, la fel de bine, în stare oricine să facă aceasta mai repede sau mai încet: să arate ce părere are despre un lucru, oricare ar fi el? — doar
dacă nu este surd ori mut de la început. Și astfel, cîți e
formulează corect o opinie, toți vor apărea că o posedă însoțită de înțeles, iar opinia adevărată nu se va mai putea naște nicăieri în afara cunoașterii.

THEAITETOS E-adevărat.

SOCRATE Să nu îl acuzăm totuși, prea ușor că nu ar fi spus nimic pe acela care a pus cunoașterea în lumina cercetată de noi acum. Poate că cel care a spus așa, nu asta spunea, ci că oricine, întrebat fiind ceva, este în stare să dea, celui care întreabă, răspunsul prin
elemente primare. 207 a

THEAITETOS Ce spui, Socrate?

SOCRATE Ceea ce spune și Hesiod despre căruță, adică „și suta de lemne-a căruței[175], piese pe care eu unul nu aș putea să le numesc — și cred că nici tu. Ne-am bucura, însă, întrebați fiind ce este căruța dacă am putea să îi numim roțile, osia, coșul, capra, protapul.

THEAITETOS Din plin.

SOCRATE Dar acela și-ar închipui, poate, că noi (după cum ne-ar întreba de numele tău și i-am răs-
punde pe silabe), sîntem caraghioși formulînd, sigur, b

opinii și spunînd corect ceea ce spunem, dar crezîndu-ne gramatici[176] și că deținem și exprimăm ca gramaticii înțelesul numelui de „Theaitetos". Ar spune că nu înseamnă cunoaștere să nu spui nimic mai înainte de a străbate tot drumul, din element în element, împreună cu opinia adevărată; lucru care s-a spus, desigur, și în cele de mai înainte.

THEAITETOS Da, s-a spus.

SOCRATE Tot astfel ar spune că, și despre căruță, opinia noastră este ea corectă, dar că acela care — prin
c cele o sută de piese — îi poate străbate realitatea, i-a adăugat, prin acest adaus, înțeles opiniei corecte și a devenit, în loc de cineva care formulează opinii, un tehnician și un cunoscător al realității căruței, adică unul care a străbătut întregul prin elemente.

THEAITETOS Și nu ți se pare că e bine, așa, Socrate?

SOCRATE Dacă ție, prietene, ți se pare și dacă accepți că străbaterea de la un cap la altul prin element înseamnă, în privința fiecărui lucru, înțeles, în timp ce prin segment sau ceva și mai mare, lipsă de înțeles,
d acest lucru să mi-l spui, ca să îl cercetăm.

THEAITETOS Păi, accept pe deplin.

SOCRATE Și socotești ce? Că un om, oricine, cunoaște un lucru, oricare, atunci cînd i se pare că același lucru este, cînd al aceluiași lucru, cînd al altuia? Sau cînd opinează că aceluiași lucru îi aparține cînd un element, cînd altul?

THEAITETOS Pe Zeus, eu unul nu.

SOCRATE Și-apoi, nu ții minte că la început, cînd învățați alfabetul, și tu, și alții făceați așa?

THEAITETOS Vrei să spui, oare, că pe atunci so-
e coteam că aceleiași silabe îi aparține cînd o literă cînd alta și că aceeași literă o așezam cînd la silaba unde se cuvenea, cînd la alta?

SOCRATE Asta spun.

THEAITETOS Pe Zeus, țin foarte bine minte; nu socotesc nicidecum că cei care sînt astfel cunosc.

SOCRATE Și-atunci? Cînd, într-o atare împrejurare, cineva, scriind „Theaitetos", își închipuie că trebuie să
208 a scrie și chiar scrie un „theta" și un „eta" și, la fel, „Theodoros", se apucă să scrie „tau" și „eta", închipuindu-și că trebuie să scrie și chiar scrie, oare vom

afirma că acela cunoaște prima silabă a numelor voastre?

THEAITETOS Dar adineauri am fost de acord că acela care este astfel, încă nu știe.

SOCRATE Se opune ceva, deci, ca, și în ce privește a doua silabă și a treia și a patra, el să fie la fel?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

SOCRATE Și-atunci, avînd parcursul de la un capăt la celălalt, din element în element, va scrie, împreună cu o opinie corectă, „Theaitetos“, în momentul în care îl scrie continuu?

THEAITETOS Desigur, e limpede.

SOCRATE Deci, nu ca un încă — necunoscător — b
formulînd însă opinii corecte, după cum afirmăm?

THEAITETOS Ba da.

SOCRATE Deținînd firește, și înțeles împreună cu opinia corectă. Căci a scris avînd parcursul din element în element, acela chiar, pe care l-am numit, de comun acord, înțeles.

THEAITETOS E-adevărat.

SOCRATE Există, așadar, prietene, o opinie corectă însoțită de înțeles, pe care nu trebuie deloc să o numim cunoaștere.

THEAITETOS Mă tem că da.

SOCRATE Iată-ne, așadar, îmbogățiți cu un vis — pe cît se pare —, pe noi care credeam că deținem în-
țelesul cel mai adevărat al cunoașterii. Sau să nu dăm c
încă sentința? Căci se prea poate că nu acest aspect îl va defini cineva, ci pe celălalt din trei; dintre care unul, am afirmat că se stabilește drept înțeles de către acela care definește cunoașterea drept opinie corectă împreună cu înțeles.

THEAITETOS Bine că mi-ai adus aminte; mai este unul. Unul era, într-adevăr, gîndirea în voce ca o imagine, iar celălalt, spus adineauri, drumul către întreg din element în element. Al treilea, însă, pe el cum îl formulezi?

SOCRATE Cum ar spune mulțimea: a fi în stare să numești un semn prin care obiectul întrebării se deosebește de toate celelalte.

THEAITETOS Care este, de pildă, lucrul despre al cărui înțeles ai putea să îmi vorbești?

SOCRATE De pildă, dacă vrei, soarele, despre care d

îți va fi, cred, suficient să îți arăt că este cel mai strălucitor din cîte, pe cer, se rotesc în jurul pămîntului.

THEAITETOS Foarte bine.

SOCRATE Iată, deci, pentru ce se spune. Este, pe de altă parte, ceea ce spuneam adineauri: că, să sesizezi deosebirea fiecăruia, prin care se deosebește de celelalte, înseamnă să sesizezi înțelesul, cum afirmă unii[177]. Atîta timp, însă, cît rămîi legat de comunul dintr-un lucru, vei avea înțelesul acelor lucruri al căror comun îl ai.

e THEAITETOS Rețin; și este bine, după părerea mea, să numești așa ceva „a avea înțeles".

SOCRATE Dar cel care, cu o opinie corectă asupra cine știe cărei realități, își dă seama de deosebirea celorlalte, se va afla în situația unuia care a ajuns să cunoască lucrul asupra căruia, mai înainte, formula opinii.

THEAITETOS Da, așa afirmăm.

SOCRATE Iată, acum, Theaitetos, că eu, pentru că am ajuns în apropierea acestei formulări ca lîngă o zugrăveală mincinoasă[178], m-am zăpăcit, nu doar puțin, ci pe de-a-ntregul. Or, atîta timp cît m-am aflat departe mi se părea că îmi spune ceva.

THEAITETOS Cum așa?

209 a SOCRATE Îți voi explica, numai să fiu în stare. Eu, care am o opinie corectă despre tine, dacă îi adaug înțelesul tău, te pricep, bineînțeles; dacă nu, opinez doar despre tine.

THEAITETOS Desigur.

SOCRATE Dar înțelesul era, firește, explicarea deosebirii tale.

THEAITETOS Așa este.

SOCRATE Deci, atîta timp cît formulam doar opinii, reflecția mea nu atingea nici unul din lucrurile prin care te deosebești de alții.

THEAITETOS Probabil că nu.

SOCRATE Reflectam, de bună seamă, un lucru din cele comune, din care tu nu ai cu nimic mai mult decît vreun altul.

b THEAITETOS Inevitabil.

SOCRATE Și, atunci, pe Zeus, gîndește-te: cum, oare, într-o astfel de situație, opinam eu asupra ta mai degrabă decît asupra oricărui altul? Presupun că reflectez așa: acesta este Theaitetos, care este un om și are nas, ochi, gură și, tot așa, fiecare organ în parte.

Această reflectare va fi, deci, lucrul care mă va face să reflectez mai mult la Theaitetos ori la Theodoros decît la ultimul dintre misieni[179], cum se zice?

THEAITETOS Cum să fie?

SOCRATE Dar dacă reflectez nu doar la cel care c
are nas și ochi, pur și simplu, ci nas cîrn și ochi bulbucați, nu voi opina mai curînd despre tine, bunăoară, decît despre mine însumi ori despre cîți mai sînt așa?

THEAITETOS Deloc.

SOCRATE Dar, firește, nu mai înainte: Theaitetos nu se va formula, cred, în mine, ca opinie, mai înainte ca acest nas cîrn să depună în mine, lăsîndu-și însemnarea, un anume semn, diferit de acela al altor nasuri cîrne pe care eu le-am văzut — și tot așa și celelalte din care ești tu — nas care, dacă te voi întîlni și mîine, îmi va aminti și mă va face să formulez opinii corecte despre tine.

THEAITETOS Este foarte adevărat.

SOCRATE Asupra deosebirii ar fi, deci, și opinia d
corectă despre fiecare lucru.

THEAITETOS Se pare că da.

SOCRATE Atunci, a adăuga înțeles opiniei corecte ce ar mai fi? Căci dacă se înțelege formularea, în plus, a opiniei despre elementul prin care un lucru se deosebește de altele, supra-regula[180] devine foarte caraghioasă.

THEAITETOS Cum?

SOCRATE Lucrurilor a căror opinie corectă despre deosebirea față de altele o deținem, ni se cere să le adăugăm o opinie corectă despre deosebirea față de altele. Și astfel, bătutul apei în piuă sau în piuliță[181] sau cum s-o mai fi spunînd, nu înseamnă nimic
pe lîngă această supra-regulă (s-ar putea numi mai cu e
dreptate cerință a unui orb). Căci să ceri să adăugăm ceea ce deținem, ca să pricepem lucrul despre care formulăm opinii seamănă foarte îndeaproape cu cineva aflat în beznă.

THEAITETOS Spune-mi, atunci, ce voiai să spui mai înainte, cînd îmi puneai întrebări.

SOCRATE Dacă faptul de a adăuga înțeles cere, copile, să se înțeleagă dar nu să se opineze asupra deosebirii, bun cîștig ar mai fi, al celui mai frumos argument, asupra cunoașterii. Căci a înțelege înseamnă, firește, a căpăta cunoaștere. Așa-i? 210 a

THEAITETOS Sigur.

SOCRATE Așadar, cel întrebat, pe cît se pare, ce este cunoașterea, va răspunde că este opinie corectă însoțită de cunoașterea deosebirii. Căci adăugirea înțelesului asta ar însemna, după el.

THEAITETOS Așa se pare.

SOCRATE Și este pe de-a-ntregul o naivitate ca, tot umblînd noi să aflăm cunoașterea, să ni se spună că este opinia corectă însoțită de cunoașterea, fie a
b deosebirii, fie a oricărui alt lucru. Și, de bună seamă, Theaitetos, nici senzația, nici opinia adevărată, nici înțelesul alăturat opiniei adevărate nu ar putea fi cunoaștere.

THEAITETOS Se pare că nu[182].

SOCRATE Deci, sîntem, oare, dragul meu, și acum îngreunați și chinuiți de durerile facerii privind cunoașterea sau ne-am ușurat de toate?

THEAITETOS Da și, pe Zeus, în ce mă privește, am spus, prin tine, mai multe decît aveam în mine însumi[183].

SOCRATE Și atunci, în ce privește toate acestea, sînt născute — o spune meseria-mi de moașă — vane și nu sînt vrednice să fie hrănite?

THEAITETOS Fără nici o îndoială.

c SOCRATE Dacă, totuși, vei porni să rodești și altele după acestea și dacă le naști, Theaitetos, vei fi plin de bunătăți mai mari datorită acestei cercetări. Iar dacă vei rămîne sterp, vei fi mai puțin apăsător pentru cei din preajma ta și mai blînd, închipuindu-ți cu înțelepciune că nu știi ceea ce nu știi. Căci doar atîta poate meșteșugul meu și mai mult nimic; nu știu nimic din ce știu alții, oameni mari și minunați, cîți sînt și au fost. Cît despre moșirea aceasta, și mie, și mamei mele ne-a fost sortită de către Divinitate: ei, cea a femeilor, mie, cea a tinerilor și a celor aleși și a
d acelora cîți sînt frumoși. Iar acum, am de mers la Porticul Basileului[184] pentru învinuirea pe care mi-o aduce Méletos. Mîine, însă, Theodoros, să ne întîlnim din nou aici![185].

NOTE

[1] 'Ἐξ ἀγροῦ: țara, ca loc de muncă și de trai pentru agricultor se opune orașului, în care zona cu cea mai intensă activitate socială este agoraua, locul dezbaterilor publice și private. Întorcîndu-se în oraș, Terpsion reintră în societate, a cărei raționalitate este simbolizată de agora, locul de desfășurare a discursului, el însuși o punere în act a rațiunii (ALRIVIE).

[2] Puțin înainte de moartea lui Socrate (399), Theaitetos era un băiețandru *(meirákios)* născut, aproximativ, pe la 415—414. Or, dacă el ilustrează o existență paradigmatică, care atinge desăvîrșirea *(kalokagathía,* cf. 142 b: „împodobit cu toate virtuțile") prin sacrificiul suprem în serviciul patriei, luptele la care se face aluzie la începutul dialogului nu pot fi decît operațiile militare din 369, cînd Theaitetos putea avea circa 45 de ani. ROBIN (vol. II, p. 1442, n. 2) consideră întîlnirea dintre Socrate și Theaitetos probabil fictivă. Considerații asupra vîrstei lui Theaitetos, chiar cu altă interpretare, v. și la CAMPBELL, 92/10.

[3] Erinéos (Erinéon sau, după alții, și Erinós), este un tîrg al Atticii, lîngă Eleusis, pe rîul Cephisos, în drumul de la Corint la Atena, drum care trecea pe la Megara. Localizarea nu este foarte certă; locul este însă legat de legenda lui Pluto (pe aici ar fi coborît sub pămînt, după răpirea Korei), ca și de cea a lui Tezeu (ucigașul, în acest loc, al tîlharului Polypémon, poreclit Procrustes — Procust (cf. Pausanias, I, 38, 5). Așezarea a fost întemeiată de dorieni și a format, împreună cu alte trei orașe, o confederație. Se spune că de aici ar fi fost originar Tirteu.

[4] *Biblíon* este, de fapt, o formă diminutivată: „volumașul"; este vorba de tipul de carte obișnuit în Antichitate *(uolumen),* obținut prin rularea fîșiilor de papirus lipite cap la cap în jurul unei axe, de obicei, din lemn. Mai tîrziu s-a răspîndit ansamblul format din fascicule cusute împreună *(codex),* model păstrat pînă astăzi.

[5] Procedeul acesta apare menționat în două rînduri de către Cicero. În *De amicitia*, I, 3, oratorul afirmă, în termeni

foarte apropiaţi de cei folosiţi de către Eukleides: „Mi-am întipărit în minte ideile acestei discuţii, pe care le-am expus în această carte aşa cum mi s-a părut mai potrivit: căci i-am pus oarecum să vorbească pe ei înşişi, ca să nu intervin prea des cu «zic» şi «zice» şi ca să se pară că discuţia se desfăşoară în faţa noastră între persoane prezente“ (trad. de Aristotel Pârcălăbescu, în Cicero, *Opere alese*, vol. III, p. 188, Bucureşti, Univers, 1973). A doua prezentare a acestui artificiu narativ apare în *Tusculanae disputationes*, I, 8: „Dar pentru ca discuţiile noastre să fie redate mai pe înţeles, le voi expune aşa ca şi cum situaţia ar fi în curs de desfăşurare, nu ca şi cum ar fi povestită“.

Această prezenţă dublă la Cicero, familiarizat în cel mai înalt grad cu filosofia greacă, precum şi faptul că al doilea citat este precedat de o frază conţinînd referiri precise la Socrate şi metoda sa didactică, sugerează că umanistul latin a preluat modalitatea de expunere discutată aici de la filosoful grec. Dovada peremptorie, care să transforme ipoteza în certitudine, lipseşte însă.

[6] Cyrene, colonie doriană pe coasta de nord a Africii (în Lybia de astăzi, v. *e.g.* Fr. Chamoux, *Civilizaţia greacă*, trad. rom., Bucureşti, Meridiane, 1985, pp. 57—60), ajunge la sfîrşitul epocii clasice şi în epoca elenistică unul din cele mai importante oraşe greceşti, cu o viaţă economică foarte activă, datorită unui port bine amenajat, precum şi exploatării eficiente a resurselor locale. Printre acestea, *silphion* — v. şi Catul, VII, 3-6 — plantă neidentificată, folosită în gastronomie şi medicină, a cărei importanţă, susţinută de marea cerere pe piaţa externă, reiese clar din faptul că apare ca simbol pe monedele cireniene.

Lipsa de interes a lui Socrate se poate justifica nu numai prin marea depărtare a Cyrenei faţă de Atena, ci şi printr-o detaşare faţă de o obşte de negustori şi agricultori. Este de notat că în ultimele decenii ale secolului al V-lea în Cyrene se înregistrează tulburări politice (Arist., *Pol.*, VI, 4, 1319 b) care duc la apariţia democraţiei. În timpul războiului peloponeziac, cirenienii trimit vase împotriva atenienilor (Tucidide, VII, 50, 2) şi aceste informaţii (pentru care v. R.E., XII, coll. 161—162, *s.u.* „Kyrene“) pot contribui la înţelegerea mai bună a poziţiei lui Socrate faţă de cirenieni.

În epoca elenistică Cyrene va fi reprezentată în domeniul spiritului de nume celebre precum Calimah, Eratostene. Pentru filosofi pitagoreici originari de aici, v. *FGP*, II, 2, p. 28 (Catalogul lui Iamblichus) şi p. 251, ca şi p. 33, n. 46 (M. Nasta).

[7] ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν, în sensul cel mai larg al ideii de atracţie spre activităţile intelectului (*or other liberal pursuit* — CAMPBELL, *science théorique* — ROBIN, *sonst einer Wissenschaft* — APELT). Cf. şi *infra*, 172, c, pentru folosirea pluralului la acelaşi cuvînt.

[8] Întărirea adverbială este datorată unui joc de cuvinte în original, între ὀξεῖς (= „cu mintea ascuţită“, deci „iuţi la minte“) şi ὀξύρροποι (= „iuţi la mînie“).

[9] λήθης γέμοντες expresie prin care ni se sugerează, în cadrul comparaţiei cu o corabie, încărcătura (γόμος) a acesteia.

[10] Portretul schiţat de Theodoros conţine atît o evaluare din punct de vedere intelectual a elevului său, cît şi o apreciere a calităţilor generale ale omului de bine care urmează să ajungă Theaitetos. În rîndul acestor calităţi curajul apare ca o formă a cuminţeniei, a cumpănirii propriei persoane, a stăpînirii de sine şi a măsurii în toate, expresii ce reprezintă tot atîtea concepte familiare eticii eline. Pentru acest pasaj v. şi CA, 10, 41—11, 2: „Şi deci astfel de tineri cresc mai mult năbădăioşi decît curajoşi. Căci curajul nu este impulsiv, ci cumpănit /στάσιμον/". Ultimul cuvînt apare corelat cu muzica în context militar la Aristotel, *Pol.*, 1342 b 10 sqq.: „despre muzica doriană, toată lumea e de acord că este cea mai cumpănită şi că posedă în cel mai înalt grad un caracter bărbătesc" (cf. şi *ibid.*, 1340 b 9), iar textul acesta sprijină, credem, îndeajuns afirmaţia despre evaluarea lui Theaitetos din perspectiva de viitor membru al societăţii.

[11] *Drómos* înseamnă de fapt „alergare", „cursă" (cf. 173 a: „întrecere"), iar aceasta constituie un indiciu în plus pentru vîrsta fragedă a lui Theaitetos. Într-adevăr, educaţia fizică era practicată diferenţiat, după vîrstă: pentru copiii aflaţi la începutul pubertăţii exerciţiile erau compuse mai ales din alergări şi sărituri, pentru ca mai tîrziu programul să cuprindă şi exerciţii de „atletică grea": aruncarea discului, pugilat, pancraţiu, V. MARROU, p. 75 şi în special p. 481, n. 3, pentru dificila problemă a determinării vîrstei participanţilor la aceste exerciţii sportive. De asemenea, şi J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'education en Grèce*, Paris, 1960, p. 263, n. 5, pentru *néoi* şi *neaniskoi* reprezentînd vîrste diferite.

„Terenul dinafară" era o pistă aflată în afara complexului propriu-zis de amenajări şi instalaţii ce alcătuiau un gimnaziu. Nu pare exclusă indicarea, prin această formulă, a pistei acoperite *(xystós)*, în opoziţie cu cea tradiţională (interpretare pentru care ar pleda şi citările *apud* CAMPBELL, *ad locum)*. Dimpotrivă, Delorme *(op. cit.*, p. 289) echivalează *éxo drómos* de aici cu *paradromís*, pistă mai specializată, aflată de asemenea în aer liber. Locul descris în această scenă le sugerează ambilor autori citaţi mai sus faimosul gimnaziu atenian *Lýkeion*.

[12] 'Ηλείφοντο şi ἀλειψάμενοι înseamnă, *ad litteram*, „s-au uns" (cu ulei) şi (aflîndu-se) „unşi". Masajul şi ungerea cu ulei se practicau atît înainte, cît şi după exerciţiile gimnastice (v. MARROU, p. 178). Poate printr-o folosire catahretică termenul ajunge să însemne pur şi simplu „a face exerciţii, antrenament", „a concura" sau, aşa cum pare să fie cazul aici, echivalează cu un soi de „gimnastică de întreţinere".

Acest sens generalizat reiese şi dintr-un text epigrafic *(Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, ed. W. Dittenberger, vol. I, Hildesheim, G. Olms, 1960, nr. 339), în care se spune, spre lauda unui gimnaziarh: „... în fiecare lună a săvîrşit pentru tineri (în sens tehnic: νέοι = «juniori» sub 18 ani, vîrstă de la care începea efebia — n.n. M.C.) sacrificiile cuvenite zeilor patroni ai gimnaziului... a dat concursuri de aruncarea suliţei şi trageri cu arcul şi alergări, luîndu-i şi

pe tineri părtași la sacrificiile făcute sub auspicii favorabile de către el, prin această iubire de glorie îndemnîndu-i pe tineri spre antrenament și dragoste de muncă.... Iar membrilor gimnaziului (τοῖς ἀλειφομένοις, cei care „se ung", deci „se antrenează" în același loc — n.n. *M.C.)* le-a făcut parte pentru acasă din sacrificiile de după concurs (ἀπὸ τοῦ ἀλείμματος), arătîndu-se la fel de filantrop și cu străinii care luau parte la concurs."

[13] Este vorba de cunoașterea teoriei muzicale, parte importantă a studiilor matematice. Mai jos (145 d) există un alt cuvînt ce denumește o noțiune înrudită: ἁρμονία. Distincția — dacă putem face vreuna — ar privi învățarea muzicii în general, față de studiul acelor legi armonice în legătură cu care erau cercetate și mișcările corpurilor cerești. (Cf. UNTERSTEINER, p. 209, notă).

[14] Instituție pe de-a-ntregul grecească, educația (παιδεία = „formarea" copilului) este, probabil, moștenirea cea mai de preț lăsată nouă de antichitatea greco-romană (v. MARROU, partea a II-a, *Tabloul educației clasice în epoca elenistică*, mai ales primele patru capitole, p. 139 sqq.). Mai mult decît formarea și menținerea unui fizic apt să asigure o bună reușită a acțiunilor întreprinse (în război, de pildă), ca și o apreciere estetică pozitivă în societate, noțiunea de *paideia* este înțeleasă ca o cultivare a spiritului, care, prin aceasta, își pune în act capacitățile potențiale, atingînd esența umanului *(humanitas* este, în limba latină, tocmai echivalentul grecescului παιδεία). Sau, cum spune Platon însuși *(Lg.*, I, 664 b): „Nu trebuie, desigur, să desconsiderăm nicicum educația, ca cel dintîi din cele mai frumoase lucruri puse la îndemîna oamenilor cu adevărat valoroși" (τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσι παραγιγνόμενον). Cf. și Democrit, fr. 180, în *FGP*, II, 1, p. 521: „Cultura *(i.e.* „educația" — ἡ παιδεία — p. 592, n. 400), pentru cei cărora le merge bine, este o podoabă, iar pentru cei nefericiți, un refugiu" (trad. și note de A. Piatkovski).

[15] γεωμετρίας ἄττα. „Nu a spus că înveți de la Theodoros geometria, ci geometrie /τινα τῆς γεωμετρίας/ pentru că nu se referă la cunoașterea complexă, pe care unii o numesc și sistematică, ci la cea obișnuită /ἁπλῆς/, cum este și asimilarea /γνῶσις/ pe teoreme a chestiunilor legate de geometrie și de muzică", *(CA*, 14, 45—15, 16).

[16] V. *supra*, n. 13. Armonia, studiind intervalele dintre sunetele (tonurile) unei scări muzicale, ajunge principiul după care este gîndită mișcarea sferelor universale, mișcare prezentată prin relații (proporții) numerice. Cf. și *FGP*, I, 2, p. 98, n. 154 (M. Nasta), ca și *id.*, II, 2, p. 100, n. 3 (același autor).

[17] Nu știm exact cum se desfășura jocul. (Pentru diferitele jocuri cu mingea, v. MARROU, p. 169 și notele). Din însemnarea scoliastului reiese că varianta de aici „*phaininda* este atunci cînd *(sic)*, arătîndu-i unuia mingea, o trimit altuia. Dintre cei care se jucau astfel, pe învingători îi numeau «regi» și ceea ce porunceau era ascultat de către ceilalți), iar pe ceilalți, «măgari». APELT (p. 152, n. 7) presupune că învinșii

(„măgarii") îi luau în spinare pe „regi". Cf. Hor., *Ep.*, I, 1 59.

18 DIÈS (p. 162, notă) observă că, date fiind preocupările interlocutorilor săi, Socrate folosește un termen matematic spre a sugera o relație de congruență intelectuală și afectivă.

19 οὔτε θέμις, interdicție aparținînd legii divine (= „ar fi o nelegiuire"). Cf. *infra*, 151 d.

20 Pentru o remarcă asemănătoare într-o situație echivalentă, cf. *Men.*, 72 a. CA interpretează acest pasaj din unghiul logicii aristotelice: „În ce îl privește pe Socrate, el a întrebat ce este cunoașterea, adică ce are cunoașterea în calitate de cunoaștere. Celălalt însă a enumerat multe, ca: geometria, muzica; dar s-a înșelat, căci nu a prezentat nici esența cunoașterii și a și enumerat multe. S-ar fi înșelat și dacă ar fi pus numai una, deoarece prezintă specia în locul genului, definind principalul prin secundar /διὰ τῶν ὑστέρων τὰ πρότερα ὁρισάμενος/, după cum cineva, întrebat fiind «ce este o viețuitoare?» ar răspunde «om», «cal». Or, principalul este predicat al derivatelor sale /τὰ μὲν γὰρ πρότερα τῶν ὑπ'αὐτὰ κατηγορεῖται/, nu invers. Iar genurile sînt conținute /μετέχεται/ ‹în specii› și mai simple /ἁπλούστερα/; speciile însă participă ‹la genuri› și sînt multiple /ποικιλώτερα/. Într-adevăr, omul este și viețuitoare și, pe deasupra, rațional și muritor. Deci «ai dat o mulțime» (s-a spus) în legătură cu enumerarea cunoașterilor, iar «în loc de ceva simplu, o diversitate», pentru că a adus în discuție speciile; or, acestea sînt multiple față de gen.

Același lucru s-ar fi spus însă și dacă ar fi numit-o pe una singură «cunoaștere» — geometria, să zicem. Căci cunoașterea este ceva simplu în măsura în care este inclusă, iar unitară /ἀσύνθετον/, în măsura în care ‹este raportată› la derivatele sale. Geometria însă este ceva complex, în măsura în care participă și este structurată." (CA, 18, 11—19, 20).

21 Coroplastica, arta figurinelor de pămînt ars, a fost înfloritoare în Grecia antică. Micile „păpuși" (κόρη înseamnă „fată", „păpușă") aveau destinații diverse: *ex-voto*-uri, obiecte de uz funerar, ornamente casnice sau publice (pentru temple mai ales), jucării. Subiectele sînt și ele diferite: de la reprezentări de zei și eroi pînă la scene din viața cotidiană, portrete grotești ori siluete animaliere. Statuetele de Tanagra se numără printre cele mai frumoase exemple care se pot da în domeniul acesta.

22 Din nevoia măsurării anumitor lungimi imposibil de calculat prin mijloace aritmetice, apar numerele iraționale. Problema aceasta (v. DES PLACES — 35) s-a născut din măsurarea diagonalei *b* a unui pătrat, luînd ca unitate latura *a* a pătratului ($a = 1$). În termeni geometrici, pătratul construit pe diagonala *b* este egal cu dublul pătratului construit pe latura *a*. Altfel spus, $\frac{b^2}{a^2} = 2$. În termeni aritmetici însă, lungimea diagonalei *b* nu se poate exprima, fiind un număr irațional (λόγος are, aici, ca și în corespondentul său din latină, *ratio*, sensul de „rată", „proporție"; ἄλογος înseamnă deci „nedivizibil"): $\sqrt{2}$. Ea este, cu toate acestea, o lungime reală. În orice caz, așa cum afirmă CAMPBELL (*apud* Platon,

Oeuvres complètes, trad. par E. Chambry, tome 3e, Paris, s.a., n. 198, pp. 590—591), „citind ceea ce urmează, trebuie să știm că, pentru a studia aritmetica, anticii foloseau geometria. Dacă un număr era socotit simplu, echivala cu o linie; compus, echivala cu o figură rectangulară plană sau în spațiu. Înmulțire însemna construirea unui dreptunghi; împărțire însemna aflarea uneia din laturi. Urme ale acestui procedeu persistă încă în termeni ca: pătrat, cub, măsură comună, dar metoda s-a învechit. Iată de ce este necesar un efort pentru a înțelege rădăcina pătrată nu ca ceea ce, înmulțit cu sine însuși, are ca rezultat un număr dat, ci ca latură a unui pătrat care este fie numărul, fie egal dreptunghiului care este numărul. Folosirea notației arabe și a algebrei a ușurat mult exprimarea și conceperea proprietăților numerelor, fără trimitere la formă."

În rezumat: Theaitetos împarte pe de o parte numerele în pătrate (echilaterale) și dreptunghiulare, iar, pe de altă parte, liniile, în lungimi și puteri. Numerele (de fapt, rădăcini) pătrate sînt produse de factori egali, iar cele dreptunghiulare, de factori inegali. În ce privește liniile-puteri, acestea sînt comensurabile liniilor-lungimi nu prin lungimea lor, ci prin suprafața pe care o pot genera.

23 Iată o explicație a opririi la numărul 17, oferită de *CA:* „iar unii afirmă că Theodoros, fiind geometru și muzician, a combinat /ἔμειξεν/ o teoremă geometrică și una muzicală: cea geometrică este relativă la puteri, iar cea muzicală, la ⟨mărimea de⟩ șaptesprezece picioare. Într-adevăr, această definiție conține ⟨principiul⟩ că nu se desparte tonul în semitonuri egale, căci, odată ce tonul este în proporția 9/8 (= ton întreg, cf. LSJ *s.u.* ἐπόγδοος), dacă dublezi optul și nouăle, rezultă șaisprezece și optsprezece, al căror mediu /μέσος/ este șaptesprezece, dacă împărțim extremele în ⟨intervale⟩ neegale" /εἰς ἄνισα διαιρῶν τοὺς ἄκρους/. (*CA*, 34, 35—35, 12).

24 Pentru „tînăr" în limbajul sportiv (= „junior"), v. *supra*, n. 12.

25 γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς. Expresia apare și în *R.*, 535 b: „caracter, nobil și impunător" (Platon, *Opere*, V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 338, trad. A. Cornea). Al doilea epitet este „parfois appliqué à une femme chez les comiques" (P. Chantraine, ***Dictionaire étymologique)*** și întrebuințat „plaisamment comme épithète de μαῖα" (*ibid.*). Varianta de traducere mi-a fost sugerată și de etimologie, care apropie acest cuvînt de lat. ***uoltur***. V. și CAMPBELL: „burly".

26 Acuzația este des întîlnită și reflectă fără îndoială o realitate. Cf. *Men.*, 79 e—80 a, ca și Xenophon, ***Mem.***, 4, 4, 9: „Dar, zise el (Hippias, n.n. *M.C.*) nu mă vei asculta mai înainte de a ne arăta și tu ce socotești că este dreptatea. Căci e destul că de alții îți rîzi întrebîndu-i și contrazicîndu-i pe toți, dar, în ce te privește pe tine, nu vrei să dai nimănui vreo explicație și nici să arăți părerea ta despre ceva" (V. și ***infra***, 150 c).

27 **ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε.** Deoarece pasajul acesta conține un joc de cuvinte complex, ne putem îndoi de seriozitatea afirmației lui Socrate, mai ales că explicația etiologică este introdusă printr-o formă verbală impersonală: φασίν. Mai

întîi, ἄλοχος înseamnă, pe de o parte (cu *alpha priuatiuus)*, „lipsită de patul conjugal", „necăsătorită", iar, pe de altă parte (cu *alpha copulatiuus*), „cea cu care se împarte patul", „soție". Există apoi aliterația bazată pe figura etimologică în ἄλοχος și λοχείαν, reluată, prin paronomază în εἴληχε.

În ce privește funcția Artemidei, o explicație posibilă poate fi cea care s-a dat în cazul altei zeițe-fecioare: Hestia. Aceasta devine patroana universului casnic *în schimbul* vieții de familie (ἀντὶ γάμοιο), la care ea a renunțat pentru totdeauna (v. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Fr. Maspero, 1965, p. 103).

Că această funcție face parte din vechile atribute ale zeiței o arată v. 4 al imnului orfic 36 (ed. Tauchniz), unde Artemis este invocată astfel: ὠδίνων ἐπαρωγὲ καὶ ὠδίνων ἀμύητε = „ușurătoare a durerilor (specifice nașterii) și / cu toate că neîncercată de durerile (facerii)". Faptul că imnul amintit aici este alcătuit dintr-un lung șir de epitete invocatoare ne permite remarcarea frecvenței mari a două tipuri de epitete adresate zeiței: cele care privesc funcția pozitivă a susținerii vieții (asistență la naștere, grijă față de copii: Βροτῶν κουρότροφε δαῖμον — v. 8), pe de o parte, și, pe de altă parte, cele care atestă o funcție negativă, de întrerupere a vieții (v. *e.g.*, λυσιμέριμνε — v. 5). Acestei funcții i s-ar putea alătura principalul atribut al zeiței: patroană a vînătoarei (κυνηγέτι — v.5). Felul în care sînt prezentate aceste funcții divine ne sugerează o schimbare apotropaică: dintr-o divinitate malefică pentru oameni, Artemis este preschimbată într-una binevoitoare față de aceștia, puterea sa distrugătoare avînd de-acum înainte ca obiect doar jivinele pădurilor (Θηροκτόνος — v. 9).

28 Pentru corespondentele în plan filosofic ale acestor practici, precum și pentru importanța lor, v. Platon, *Opere*, IV, pp. 220—221, n. 309 (M. Tecușan).

29 νέον ὄν, pasaj considerat corupt și, în consecință, emendat în diverse feluri, deși există consensul manuscriselor. Mai mult *CA* oferă aceeași lecțiune pe care o comentează astfel: To νέον în loc de μὴ τέλειον /neîmplinit/. Dacă deci găsesc de cuviință să avorteze așa ceva, o fac" (50, 7—11). Cf. și CAMPBELL, *ad locum.*

30 Cf., din punct de vedere juridic, Aeschin, *Contra Tim.*, 14; v. și Arist., *E.N.*, 1131 a 7. „Contrary to morality and nature" — CAMPBELL.

31 βασανίζειν este, propriu-zis, termenul ce denotă controlul făcut asupra aliajului de aur spre a-i stabili titlul. Cf. *Grg.*, 486 d: (SO) „Dacă aș avea cumva sufletul de aur, Callicles, nu crezi că aș fi fericit să găsesc una dintre pietrele cu care se încearcă aurul?" (Platon, *Opere*, I, 1975[2], p. 344, trad. Al. Cizek). Imaginea este frecventă în dialogurile platoniciene și cel mai adesea autorul acțiunii de punere la încercare e Socrate (v. Ed. DES PLACES, *Lexique, s.u.* Chiar și în *Tht.* mai apare de două ori: 191 c și 203 d.

32 Singularul θεός apare în mai multe rînduri în Platon (cf. *Ap.*, 31 d; *Phdr.*, 242 c—d, chiar și în *Tht.*, — v. *infra*, 176 a) și este puțin probabil să reprezinte o trimitere la Apol-

lon, deși aceasta este divinitatea tutelară a lui Socrate. Despre *theós* generalizat, v. și CAMPBELL, 239/9.

[33] Pentru întregul pasaj 150 e—151 b, cf. *Theages*, 128 b—c. Aristeídes (nepotul marelui Aristeídes, supranumit „cel Drept") apare și în *Laches*, 179 a. Din dialogul pseudo-platonic citat adineauri aflăm (130 a) evoluția personajului: „... petrecîndu-și timpul împreună cu mine (Socrate, n.n. *M.C.*), înaintase în scurtă vreme foarte mult în învățătură; mai apoi, i s-a ivit prilejul unei expediții militare și a plecat pe mare."

[34] „În ce privește durerea rezultată din nedumerire, meseria mea o trezește, atunci cînd cercetarea pe care o face nu este simplă: o potolește însă cînd vine în ajutor oferindu-i puncte de plecare /ἀφορμάς/ și orientîndu-l pe interlocutor." *CA*, 57, 2—10.

[35] „Și în *Symposion* ⟨206 c⟩ afirmă că toți oamenii dau naștere și după trup, și după suflet și ⟨face⟩ acest adaos că rolul sufletului este reamintirea /τὴν ἀνάμνησιν/. Atunci cum afirmă aici că i se pare că unii sînt neroditori? Trebuie deci înțeles în acest fel: «în această viață», căci nu sînt în stare — dacă le-a stat vreodată în putință — să le scoată (roadele, n.n. *M.C.*), de-a lungul întregii lor vieți trupești, la iveală /ἔχειν αὐτὰ πρόχειρα/. De aceea, nu degeaba l-a așezat înaintea lui ἐγκύμονες /rodnici/ pe πως /cumva/, ci ca să se înțeleagă că *într-un fel anume* sînt rodnici, după ⟨modul de interpretare⟩ obișnuit. Or, în exprimarea la general, este nevoie ca aceste ⟨cuvinte, «într-un fel anume»⟩ să existe." *CA*, 57, 15—42.

[36] σὺν θεῶι εἰπεῖν — *ad. litt.* = „să vorbesc împreună cu Divinitatea."

[37] ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι; epitetele sînt preluate din vocabularul participanților la misterii. Folosirea lor ironică este întărită de menționarea lui Prodicos; pentru relațiile dintre acesta și Socrate, v. GUTHRIE, p. 222 și n. 4 („glume fără bază istorică"), precum și — cu referire chiar la pasajul de față — *id.*, pp. 275—276.

[38] „«Cei care sînt îndreptați spre studiul (filosofiei) de către mine nu știu că din bunăvoință le extirp /ἀφαιρῶ/ opinia falsă. Tot astfel, nici vreunul dintre zei nu este răuvoitor față de oameni și nici eu nu făptuiesc deloc așa ceva din răutate, ci sînt de folos extirpîndu-le opinia falsă; căci nu îmi este îngăduit nici să accept minciuna, nici să întunec adevărul». Bagă de seamă ce spune despre sine! Se ironizează, cum se zice, că se compară pe sine cu Divinitatea în privința bunăvoinței față de oameni și a unui lucru nu mai puțin important decît celălalt: că nici nu acceptă minciuna, nici nu întunecă adevărul. Aici este scoasă în evidență și ⟨latura⟩ de cunoaștere și cea de bunătate /τὸ τῆς χρηστότητος/, conform căreia veghează asupra celor cu care intră în contact /προνοεῖ τῶν συμβαλλόντων/. Cum spune deci că nici nu ar accepta minciuna, nici nu ar întuneca adevărul, odată ce se folosește de ele în studiul (filosofiei)? Mai mult, și în *Republica* ⟨389 b⟩ a arătat că de minciună se folosesc conducătorii în chip de leac. Spun, așadar, că în studiul (filosofiei) face o cercetare și nu clarifică, încît nu postulează nici minciuna, nici adevărul; totuși, cunoscătorilor metodei le arată pe ascuns ceea

ce se potriveşte cu punctul său de vedere (τὸ ἑαυτῶι ἀρέσκον) în ce priveşte faptul de a minţi pur şi simplu, îl proscrie; nu însă pe de-a-ntregul, pentru aceea că e uneori necesar. Din această pricină nu a spus «să tăinuiesc» /κρύψαι/ ori «să ocolesc /παρελθεῖν/ adevărul», pentru că aşa ceva este nefolositor, ci «să întunec /ἀφανίσαι/», arătînd prin aceasta distrugerea inoportună şi inutilă a adevărului." *CA*, 58, 23—59, 34.

39 Această afirmaţie a lui Protagoras este fundamentul teoretic (GUTHRIE, p. 183) al tuturor celorlalte idei cîte s-au păstrat de la cel care a fost numit „primul şi cel mai mare dintre sofişti" (*id.*, p. 63). Deoarece a făcut obiectul foarte multor analize, discuţii şi observaţii, însumînd interpretări filosofice şi lingvistice, literatura legată de aserţiunea discutată aici este imensă; cîteva din liniile directoare relevate de cercetările mai noi vor fi rezumate în rîndurile următoare.

În ce priveşte sensul frazei, ca şi al cuvintelor care o compun, s-au făcut studii amănunţite (v. UNTERSTEINER, comentariile de la pp. 73—75, GUTHRIE, pp. 188—192, cu prezentarea critică a diferitelor puncte de vedere şi a bibliografiei esenţiale, şi mai ales CAPIZZI, pp. 104—116, cu analize detaliate şi parcurgerea unei bibliografii ample), din care putem reţine aici cîteva concluzii majore (cf. şi *FGP*, II, 2, nn. 166—169 de la p. 325): (πάντα) χρήματα, înţelese ca „lucrurile în totalitatea lor" („la realtà nel suo complesso" — CAPIZZI, p. 104) este o formulare preluată de Protagoras de la Anaxagoras (*id.* p. 105; cf. şi GUTHRIE, p. 199 *in fine*); ea este echivalată de către Platon cu πράγματα (în *Cra.*, 385 e; v. CAPIZZI, pp. 105—106. UNTERSTEINER observă — comentariu, pp. 38-39 — că Platon „fu il primo a procedere verso questa sostituzione di termini"). În legătură cu această *interpretatio Platonis* este de văzut fragmentul 14 a din Sextus Empiricus (trad. rom. de I. Popescu în *FGP*, II, 2, p. 290).

Alt cuvînt, μέτρον = „măsură", „limită", „normă", în sens obiectiv (v. CAPIZZI, p. 110); cf. apropierea de altă idee protagoreică: τὸ δοκοῦν ἑκάστωι ἀληθές, „ceea ce i se pare fiecăruia este adevărul") este reluat de către Platon prin κριτήριον; aceeaşi echivalare la Aristotel şi Sextus Empiricus — v. UNTERSTEINER, Comentariile la fragmentele A 13 a, 13 b, 14, pp. 38-42. Cf. şi n. 89 din *FGP*, II, 2, p. 318. GUTHRIE (p. 183) crede că „μέτρον was probably chosen by Protagoras for the epigrammatic flavour which it gives to his very quotable saying".

Pentru ἄνθρωπος discuţia s-a purtat în legătură cu sensul colectiv sau, dimpotrivă, individual pe care îl poate avea aici cuvîntul şi au fost aduse argumente hotărîtoare în favoarea celei de-a doua variante. În plus, CAPIZZI susţine (pp. 115-116) o traducere care să individualizeze pînă la depersonalizare; făcînd o comparaţie cu „on" din franceză şi „man" din germană, cercetătorul italian propune echivalenţele „ognuno" şi „ciascuno" sau chiar o construcţie impersonală: „si è misura...". Traducerea noastră a reţinut această sugestie. Cf. şi CAMPBELL, 37/3.

Unul dintre cele mai discutate cuvinte este ὡς, „il punto piú arduo di tutta questa formula" — UNTERSTEINER, p. 74.

Construcţia poate avea, aici, două valori: „că" sau „cum" (v. discuţia — şi polarizarea preferinţelor specialiştilor — la GUTHRIE, pp. 189—190, cf. CAPIZZI, p. 118). Credem, împreună cu UNTERSTEINER, *loc. cit.*, că ambele valori sînt de avut în vedere. Dacă, prin echivalarea cu locuţiunea conjunctivală „întru cît" s-ar părea că am reliefat mai degrabă sensul modal, explicaţia este că în opinia noastră acest sens corespunde subiectivităţii maxime avute în vedere de către Protagoras. Evidenţierea acestui fapt urmează, dealtfel, echivalării propuse pentru ἄνθρωπος.

[40] Cf. *Cratylos*, 385 e sqq.

[41] Pentru Empedocle ca filosof al naturii, v. şi Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv note şi comentarii de D. M. Pippidi, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 107. Aristotel îl caracterizează pe Empedocle drept φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν, în timp ce Platon îl include într-o denumire generică: οἱ σοφοί. „Tragedie" este folosit aici într-un sens foarte general, acela de poezie gravă şi înălţătoare. Aceeaşi generalizare o întîlnim şi în *Legile*, 817 b (răspunsul dat poeţilor care, ajungînd la porţile Cetăţii, ar cere permisiunea să intre spre a-şi exercita arta): „O voi — am spune —, cei mai buni dintre străini, în ce ne priveşte, sîntem noi înşine, după putinţă, creatori de tragedie, cea mai frumoasă şi cea mai desăvîrşită. Toată societatea noastră deci s-a constituit într-o urmare /μίμησις/ a celei mai frumoase şi mai desăvîrşite vieţi — lucru despre care noi afirmăm, desigur, că este în mod real cea mai adevărată tragedie".

[42] Vers formular: *Il., 14, 201; 302:* „şi pe Okeanos, născătorul de zei şi pe mama lor, Tethys." Cf. şi *ibid.*, v. 246, ca şi 21, vv. 196—197. Pasajul are un pandant în *Cratylos*, 402 b—c; cf. Platon, *Opere*, III, p. 352, n. 104 (S. Noica).

[43] După analiza lui Ch. Mugler (în REG 70/1957, pp. 72—92), ἕξις (= „stare", „dispoziţie") se referă la realităţi mişcătoare, supuse schimbărilor datorate unor circumstanţe exterioare sau interioare, prin opoziţie cu σχῆμα, ce notează o realitate invariabilă. V. şi CAMPBELL, *ad loc.*

[44] *Sch.*: „proverb; douăsprezece oraşe ale Ioniei se strîngeau în aşa-numitul Panionion, spre a ţine sfat în problemele comune, iar dacă voturile erau la egalitate, cei din Colophon adăugau peste număr pe cel cîştigător, deoarece, pentru că îi cuceriseră pe cei din Smyrna şi îi aveau confederaţi, puneau, pentru aceştia, şi votul respectiv. De aici s-a ivit şi proverbul privitor la votul cîştigător şi sigur, precum «pun colofonul» sau «pe deasupra, ca supremă dovadă»". Altă explicaţie, la Strabon, 14, 1, 28; v. *Geografia*, trad. rom. de F. Vanţ-Ştef, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, vol. III, 1983, p. 241.

[45] Aluzie la *Iliada*, 8, 18 sqq. O interpretare a acestui pasaj a dat Ch. Mugler (*Kosmologische Formeln*, în „Hermes", 96/1968, 5, pp. 515—526): „... în *Theaitetos* Platon interpretează un pasaj din Homer în sensul că salvarea destinului divin şi uman de la dezastru şi cădere, consecinţe ale stagnării şi nemişcării, este determinată de durata constantă a mişcării celeste şi a rotaţiei soarelui" (p. 516).

[46] Teoria prezentată aici de către Platon amintește de alta, a lui Empedocle, păstrată în fg. 89, acum în trad. rom. *FGP*, I; 2, p. 471 (trad. F. Ștef). Cf. și PETERS, *s.u.* *„aisthesis“*, p. 9, sub 7.

[47] Versul este din *Hyppolitos* (612) și sună mai exact astfel: „jurat-a limba, gîndul însă n-a jurat“. Expresia — paremiologică, dealtfel — apare și în *Symposion*, 199 a.

[48] Metafora luptei este des folosită de Platon în prezentarea tehnicii sofistice. Cf. *infra*, 165 d—e. Alte exemple la BABUT, n. 84, p. 68.

[49] Textul este nesigur; am păstrat lecțiunea Diès.

[50] Că Iris este fiica lui Thaumas („Mirarea“) aflăm din Hesiod (*Theogonia*, v. 165 sqq. Cf. și 780 sqq., bănuită că ar fi interpolate, ca și Apollodoros, *Bibliotheca*, 1, 2, 6). Legătura între numele zeiței și filosofie a fost analizată de F. Novotny în articolul *De Iride Thaumantis filia*, apărut în vol. II din *Melanges Bidez*, Bruxleles, 1934 (= Université Libre de Bruxelles. „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales“), pp. 639—646. Novotny își începe demersul de la etimologia numelui zeiței, așa cum este dată în *Cratylos* (408 b: *eirein* = „a spune (o formulă“) — cf. Chantraine *s.u.* 2 εἴρω). Autorul corelează apoi această etimologie cu o alta, tot din *Cratylos*, cea a eroilor (398 d—e), pe care o cităm în continuare: „vrea să spună că ei erau înțelepți, oratori iscusiți și dialecticieni, în măsură de *a întreba (erotân)* și *(eirein) a vorbi*. Iată deci, în limba atică, așa cum tocmai spuneam, cei numiți «eroi» se întîmplă să fie *oratori (rhétores)* și totodată *oameni iscusiți în a pune întrebări (erototikoi)*, în așa fel încît seminția eroilor devine o specie a oratorilor și a sofiștilor“ (trad. rom. S. Noica, în Platon *Opere*, III, p. 272). Astfel rezultă concluzia: „Ut in Theaeteto a mirando, ita hic in Cratylo ab interrogando omnis sapientia deducitur“ (p. 646).

În ce privește mirarea ca sursă a filosofiei, v. Aristotel, *Metafizica*, 982 b—983 a (pp. 55—57 din trad. rom. a lui Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965). Aristotel se referă și în alte lucrări la valoarea epistemologică a uimirii și a miraculosului. Cf. Aristotel, *Poetica*, trad. rom. de D. M. Pippidi, n. 17 de la p. 183. Această atitudine *ontologică*, mirarea, uimirea, se regăsește în mecanismul dialecticii în calitate de nedumerire *(aporía*, pentru care v., pe larg. PETERS, *s.u.)*.

[51] S-ar putea ca această „inițiere“ a lui Theaitetos în misteriile „rafinaților“ (v. n. urm.) să nu fie decît o glumă a lui Socrate, de corelat, eventual, cu o remarcă pe care o făcuse mai înainte (152 c): „... elevilor săi le spunea *în secret*, (s.n. *M.C.)* adevărul“. Cf., pentru descrierea acestor materialiști „radicali“ („extreme materialist“ — CAMPBELL, 5521), *Sph.*, 246 a—b. FRIEDLÄNDER consideră (3, p. 159) că este o portretizare a „non-filosofului prin excelență, ... cu care orice discuție, orice întîlnire intelectuală în universul discursului este imposibilă“. V. și *id.*, n. 28, pp. 489—490.

[52] ἄλλοι ... πολὺ κομψότεροι i-ar viza, după ROBIN (n. 45, p. 1425), pe Aristip și cirenaici.

[53] Text controversat; după „astfel" s-a presupus o lacună completabilă cu pasajul: „sînt mai încete; pe de altă parte, repedele își iscă mișcarea spre cele depărtate și astfel dă naștere. Cît despre cele născute astfel". Diès nu admite această conjectură, semnalînd in aparatul critic un calambur între γεννώμενα /„cele ce se nasc"/ și φέρεται /„sînt translate"/.

La „încetul" scoliastul notează: „Precum ceea ce poate fi pipăit și gustat. A lăsat deoparte vederea și auzul, născute pe dată; căci pe acestea le simțim aproape instantaneu. Din pricină că sînt evidente le-a lăsat deoparte. În continuare, cînd spune «cît despre cele ce se nasc astfel», trebuie pusă virgulă după δή· căci spune οὕτω δή /astfel/, adică cele încete, care sînt cele gustate și atinse."

[54] „Pentru că, spune el (Platon, n.n. *M.C.)*, nu poate exista aceeași senzație pentru lucruri opuse și nici sensibilul nu aparține fiecăreia, ci o singură vedere aparține unui singur sensibil alb. Iar albul nu poate primi senzația negrului, ci a albului, și invers. «Fiecare», spune, precum vederea negrului către sensibilul alb. În continuare numește «vedere» facultatea de a vedea, iar «albitate» facultatea de a deveni alb." *Sch.*

[55] Obscuritatea construcției a făcut ca acest pasaj să fie considerat corupt și, în consecință, emendat. În traducere, am urmat indicația de sens din L.S.J., *s.u.* πάγιος.

[56] În legătură cu aceste două cuvinte, ἀγαθὸν καὶ καλόν, FRIEDLÄNDER notează (3, n. 29, p. 490), pe numele lui Heindorf și ale altor exegeți, că ele pot fi interpretate ca substantive sau ca adjective. Această din urmă posibilitate (susținută de mulți comentatori), este sugerată și de un pasaj anterior, la care trimite „adineauri": 154 b. Aș alătura, ca un argument în plus, pasajul de la 172 a (... καλὰ μὲν καὶ αἰσχρά κτλ.). Înșiruirea de adjective de aici este reluată rezumativ, global, printr-un alt adjectiv (pronominal): οἷα și, puțin mai departe, prin ταῦτα. Același lucru se întîmplă și în pasajul ce formează obiectul acestei note, pasaj în care ἀγαθὸν καὶ καλον sînt reluate prin πάντα (ἅ).

[57] În traducerea sa, ROBIN adaugă: „au sensible et à moi" (p. 110; cf. n. 57, p. 1425).

[58] Citatul ca atare nu se află printre cele heraclitice; pentru redarea aceleiași idei în forme apropiate, v. *FGP*, I, 2, frg. A 6, p. 331 (citat din Platon, *Cratylos*, 402 a), A 10, p. 332 (*Sofistul*, 242 d—e), A 29, p. 339 (*Cratylos*, 439 c), ca și B 12, p. 352 (Arius Didymos *apud* Eusebiu, *Praep. eu.*, 15, 20). Deși nu știm dacă Heraclit însuși va fi folosit expresia *pánta rheî* (pe care primul o folosește Simplicius, *Phys.*, 1313, 11—v. PETERS *s.u. rhoé)*, imaginea era folosită de gînditori influențați de către cel supranumit „Obscurul", Cratylos, de pildă, pe care o vreme l-a audiat și Platon. În ce îl privește pe acesta din urmă, el respinge și conceptul — deoarece duce la imposibilitatea de a cunoaște —, și cuvîntul ca atare, preferîndu-i un termen mai precis: *génesis* (v. ibid.).

[59] Ceremonie legată de naștere, *amphidrómia (ad litt.* „drumurile de jur-împrejur", „ocolirile"), avea ca principal scop,

după cum arată și numele, integrarea noului născut în universul sacral al familiei sale. Cf. și *Sch.*: „a cincea zi a copiilor, de la naștere, numită astfel întrucît /*par' hóson*/ în această zi își purifică /*kathaírousi*/ mîinile cele care au luat parte la moșit și poartă pruncul în jurul vetrei, dînd roată, iar acestuia i se pune și numele. Și îi trimit și daruri copilașului: polipi și sepii, cel mai adesea, atît prietenii și neamurile, cît și, în general, cei legați de el."

60 *Phantasia* este un cuvînt pe care l-am tradus diferențiat: la 152 c, unde termenul — la singular — este legat în mod expres de verbul *phainesthai* (v. 152 a), a fost redat prin „aparență"; în pasajul discutat aici (161 e), apare forma de plural și semnifică „reprezentări", „păreri" pentru că este corelat cu *dóxai* (Din *Sph.*, 264 a—b pare să reiasă că *phantasia* este opinia pe care sufletul-intelect o realizează prin mijlocirea senzației. V. și Lexicul lui Ed. des Places, *s.u.* Cf. PETERS, *s.u.*: „Plato uses the term *phantasia* as a blend of judgment and perception". Pentru o analiză a conceptului, v. și CAPIZZI, pp. 129—130).

Tot astfel („reprezentări"), am tradus și termenul înrudit, *phantásmata*, ce apare în „Apologia lui Protagoras" (167 b). Nu este exclusă în cazul acesta o adaptare platoniciană la stilul lui Protagoras ori, în general, la vechiul limbaj filosofic (v. *Prm.*, 166 a; în ambele contexte e corelat cu *dóxa*). Despre termenul acesta s-a spus că trebuie luat nu în sensul de iluzii, ci în sensul de ceea ce „risulta ai sensi e ne è percepito": UNTERSTEINER, p. 55, com., citîndu-l pe Guzzo.

61 πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι. Ambele cuvinte fac parte din vocabularul tehnic al retoricii. Primul termen nu pare (cf. LSJ, *s.u.*) anterior lui Platon; el poate fi o creație a acestuia în maniera limbajului sofistic; cf. BABUT, p. 71. Ca sens, trimite la scopul discursului realizat după regulile artei (oratorice): aducerea auditorului în starea de a fi încredințat de adevărul discursului („persuadat", ca termen tehnic ‹*persuadére;* v. Aristotel, *Rhetorica*, 1355 b 25—26: „Fie deci retorica o capacitate de a lua în considerare elementul persuasiv care poate fi adus în discuție referitor la orice" (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν).

Pentru această problemă, v. observațiile lui V. Florescu, *La rhétorique et la néorhétorique*, București, Ed. Academiei — Paris, „Les Belles Lettres", 1982[2], pp. 27—33. Persuadarea devine posibilă prin substituirea evidenței faptelor cu probabilitatea existenței lor — aceasta într-un sistem valoric ce pune mai mare preț pe acordul relativ asupra unui lucru, în detrimentul adevărului absolut. Un text foarte important pentru această prezentare este pasajul din *Phaidros*, 267 a (v. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, University Press, 1963, p. 30), în care apare — ca și în expresia ce face obiectul acestei note — *tà eikóta:* „what a man might logicaly be supposed to do" (*id. ibid.*, p. 100). Această abandonare a adevărului absolut ca normă obiectivă are ca efect apariția și dezvoltarea argumentului de probabilitate, „the greatest weapon of Attic oratory" (*op. cit.*, p. 39; cf. *Phaidros*, 273 b, cu argumente *pro și contra*), și, în fond, a retoricii însești, ca

disciplină aflată în strînsă legătură cu activitatea sofiştilor. Astfel se marchează întrebuinţarea aparenţelor *(éoike*, formă de perfect rezultativ cu sensul „a ajuns să semene", „pare asemenea cu") drept probe realizatoare ale persuasiunii. Pentru ansamblul chestiunii, v. GUTHRIE, pp. 178—181; pentru *eikós*, v. şi UNTERSTEINER, p. 50, com. la frg. 21 din Aristotel, *Rhetorica*. În ce priveşte discuţia despre apariţia conceptului de „probabil", v. *id.*, p. 66, com. la frg. 26 A, *Phdr.*, 266 d sqq. Tot aici, consideraţii despre modul în care apare *eikós* la Protagoras: „sebbene non colga l'universale, si giustifica col razionalismo fenomenico proprio di questo sofista". Cf. şi Florescu, *op. cit.*, p. 16.

[62] Οἵ τε γραμματισταὶ ... καὶ οἱ ἑρμηνῆς par să fie „cadre didactice" de la baza ierarhiei învăţămîntului atenian al vremii. *Grammatistés* este acela care îi învaţă pe copii scrierea şi citirea, ca şi primele elemente de calcul aritmetic; *hermeneûs* este profesorul de literatură, care face exegeza autorilor studiaţi.

[63] Evident, un nou atac îndreptat împotriva sofiştilor. Controversiştii /*antilogikoi*/ sînt acei mercenari ai discursurilor, care pot apăra cu aceeaşi uşurinţă poziţii iremediabil opuse. Cf. *Ly.*, 216 a—b şi n. 61 (Al. Cizek), în Platon, *Opere*, II, p. 245, ca şi *Phd.*, 101 e şi n. 595 (M. Tecuşan), în Platon, *Opere*, IV, p. 288. Pentru Protagoras ca iniţiator al antilogiilor, v. n. 16 (I. Popescu) din *FGP*, II, 2, p. 312. V. şi CAMPBELL, 87/10, cu citarea altor locuri din dialoguri.

[64] Întregul pasaj 164 c—d este o falsă autocritică *(eironeía)* socratică, ce implică o raportare critică la practicile sofistice (BABUT, p. 55). În ce priveşte termenul *deinois* /„îngrozitori"/, v. discutarea sa (cu altă înţelegere a sensului) *ap. eund.*, *ibid.*, n. 35.

[65] *Sch.* la 164 d: μῦθος ἀπώλετο ; vorbă pentru cei care nu îşi duc pînă la capăt povestirea".

[66] Pentru Callias şi atracţia sa faţă de sofişti, v. *Ap.*, 20 a şi n. 10 (Fr. Băltăceanu), în Platon, *Opere*, I, p. 46, precum şi *Prt.*, 311 a, 315 a şi n. 8 (Ş. Mironescu), *ibid.*, p. 480.

[67] Pentru desele apropieri pe care Platon le face între metodele sofistice şi practica militară, cf. şi *supra*, n. 48. V., de asemenea, şi *Prt.*, 342 e. Fireşte că descrierea din acest pasaj este una literară; pentru analiza dintr-un unghi tehnic, v. *Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare*, de J.G.P. Best, Groningen, 1969, p. 121. Tot aici se avansează ipoteza că „mercenar" *(mistophóros)* este de luat în sens peiorativ.

[68] Joc de cuvinte în original între *kýs* /„porc"/ şi *hyeneis* /„te comporţi ca un porc"/, formă ce pare un *hapax* platonic v. LSJ, *s.u. Sch.*: „te porţi ca un porc şi ca un animal" şi „aşa ca şi cum ar spune cineva: «faci pe porcul»". ROBIN (n. 79, p. 1426) arată că porcul este aici simbol al prostiei, nu al murdăriei şi ar constitui răspunsul lui Protagoras la calificarea pe care i-o face Socrate drept „pui de baltă" (161 d). Pentru altă opinie, v. UNTERSTEINER, p. 76.

[69] V. *FGP*, II, 2, nn. 129—130 (I. Popescu), pp. 321—322.

[70] „Potrivit ideii /*dóxan*/ lui Protagoras, orice sensibil pare a fi inexistent, în timp ce dreptatea și frumosul există, dar nu de la natură /*phýsei*/, ci numai prin convenție /*thései*/, precum legile, la oricine. Iar din fire există numai binele". *Sch.* la *enantía*.

[71] Pentru modalitățile sofistice de argumentare, ca și — în special — pentru neadaptarea lui Protagoras la metoda dialectică (întrebare—răspuns), cf. *Prt.*, 337 e—338 e.

[72] Skíron era un tîlhar din Megara, care silea drumeții ajunși prin locurile acelea să îi spele picioarele, iar pe cei care nu se supuneau, îi arunca în mare, pradă unei broaște țestoase uriașe. A fost ucis de către Tezeu, care, simulînd ascultarea, îl azvîrli, la rîndu-i, în valuri. — Anteu este un alt personaj mitologic negativ: gigant, fiul lui Poseidon și al Geei, îi obliga pe cei aflați în trecere prin țara sa să se lupte cu el. Era de neînvins, pentru că, atingînd pămîntul (Geea) în timpul luptei, primea noi puteri. A fost ucis de către Herakles, care l-a ținut în aer pînă l-a sugrumat.

[73] Termenul grecesc este *prosanatripsámenos*, în relație cu care, v. și *supra*, n. 11. Ar fi vorba de un „meci", fie și de antrenament.

[74] Se poate remarca tonul umoristic, ce parodiază limbajul poetic.

[75] *Od.*, 16, 121.

[76] Joc de cuvinte în original: *katathéomen*/*parathéomen*.

[76a] De subînțeles, după „celălalt": în unele privințe, iar după „neînvățat": în altele.

[77] Fraza constituie — după cum crede BABUT, p. 53 — o răsturnare ironică a formulei lui Protagoras.

[78] „Căci folosul este — se zice — de la natură /*phýsei*/, în timp ce legea, prin convenție" /*thései*/ Sch.

[79] Cf. D.L. II, 31: „El (Socrate n.n. M.C.) aprecia timpul liber ca pe cel mai prețios dintre bunuri, ne spune Xenofon în *Banchetul*" (4, 44) — p. 165 a trad. rom.

[80] Cf. *Ap.*, mai ales 17 d, *Grg.*, 484 c—e și Rp., 517 d—e.

[81] Pentru *antomosía*, v. Platon, *Opere*, I, p. 46, n. 20 (Fr. Bălțăceanu). Scolia notează într-un mod mai general: „*Antomosia* se numea la Atena chemarea în judecată și contraacuzarea, din cauză că jurau reciproc și reclamantul, și acuzatul".

[82] Sau „jalba", cum dau unele manuscrise, poate cu dreptate (*i.e.*, „dosarul").

[83] Pentru diferența, în cadrul sistemului juridic atenian, între aceste două tipuri de acte legislative, v. „*Nomos* and *Psephisma* in Fourth-Century Athens", de M. H. Hansen, în GRBS, 19/1978, pp. 315—330.

[84] Se face o trecere subtilă la singularul paradigmatic; cf. *infra*, 176 d, trecerea inversă, de la unicitatea modelului la pluralitatea manifestărilor sale concrete.

[85] Fragmentul citat aici este nr. 302 a (completat cu 302 b, o citare din Galen), în *Pindari carmina cum fragmentis* (Bowra), Oxonii, 1968². Întinderea exactă a pasajului se poate doar conjectura; în plus, are cîteva incertitudini textuale.

[86] *Astronomein* nu pare atestat înainte de Aristofan (*Nub.*, v. 194) — v. CHANTRAINE, *s.u.* Imaginea creată — și, în

special, expresia „în adîncurile pămîntului" /τά τε γᾶς ὑπένερθε/ este de apropiat, în mod neașteptat — sau, poate, firesc — de elemente din portretul lui Socrate făcut de acuzatorii săi, așa cum reiese acesta din *Apologie*, 18 b și 19 b. Nu-mi pare exclus ca aceste rînduri să constituie o replică la batjocuri de tipul celei făcute de Aristofan în *Norii*, vv. 187—189.

[87] Pentru anecdotă, v. *FGP*, I, 1, pp. 151—152 (la p. 156, o altă versiune românească a fragmentului). Se pare că sursa ei este chiar dialogul nostru — cf. n. 25, p. 166, *FGP*, I, 1. V. și CAMPBELL, 119/6, 10.

[88] S-a considerat (DUPRÉEL, p. 287) că această idee ar fi o influență a lui Prodicos. Ea pare totuși prea generală pentru a constitui o idee elaborată de respectivul sofist. Scoliastul pare să fi sesizat aceeași generalitate care găsește în om punctul central de cercetare pentru discipline diferite: „pentru că aici îl pune pe adevăratul matematician la un loc cu filosoful metafizic /τῷ ὄντος φιλοσόφῳ/, ba chiar și cu cel al naturii sau, mai degrabă, vrea ca ceilalți învățați să constituie părți ale filosofului".

[89] *Sch.*: „în treburile materiale și înșelătoare" /εἰδωλικῶν/. În continuare, este reliefată incapacitatea acestui tip uman de a se folosi de agresivitate ca procedeu admis în relațiile dintre oameni. Cît despre manifestările de emfază ale celorlalți — altă formă de agresivitate și insultă la adresa aproapelui —, acesta le răspunde printr-un gest care denotă intenția de apropiere, de intrare în contact; este ceea ce aș numi „zîmbetul de întîmpinare".

[90] Roca pe care se înalță cetățuia orașului *(acrópolis)* — refugiu pentru obște în momente de primejdie — poate fi o imagine-model a muntelui pe care tiranul și-a stabilit reședința, închizîndu-se ca într-un țarc, dincolo de ura (după ce își înstrăinase dragostea) supușilor săi.

[91] *Pléthron* este o măsură: *a*) de lungime = 100 de picioare (1/6 dintr-un stadiu), adică aprox. 30 m; *b*) de suprafață = 10.000 de picioare pătrate, adică cca 876 m^2.

[92] În legătură cu acest pasaj poate fi pus frg. 25 A UNTERSTEINER (din *Protagoras*, 338 e—339 a; v. și Platon, *Opere*, I, p. 454), cu observația comentatorului că „unul din elementele esențiale ale educației sofistice era chiar interpretarea poeților" (p. 64). Ar fi deci o nouă diferențiere față de practicile sofistice.

[93] ROBIN subliniază (n. 118, p. 1429) ironia din acest pasaj, în care alături de un fals părinte este citat un fiu libertin, pe fundalul unei iluzorii purități — dovedibile scriptic doar — a neamului.

[94] V. în DL, II, 31 afirmațiile lui Socrate despre bogăție și originea nobilă; tot aici relatarea despre originea tracă a mamei lui Antistene și remarca lui Socrate în legătură cu aceasta. Cf. și rugăciunea din finalul dialogului *Phaidros*, mai ales în contrast cu atitudinea unui Hippias, de pildă (în *FGP*, II, 2, p. 553; v. și *ibid.* n. 38 — A. Piatkowski —, p. 570).

[95] Imaginea trimite la mitul peșterii din *Rp.*, 515 e și urm. (CAMPBELL, *apud* FRIEDLÄNDER, p. 493, n. 42).

96 Temele enumerate constituiau subiecte obişnuite ale exerciţiilor retorice. V. o descriere asemănătoare la Petronius, *Satyricon*, 1, 3, Cf. şi CAMPBELL, 123/15, care propune lecţiunea „fericit d o b î n d i n d u n p ă m î n t b o g a t î n a u r".

97 Am adoptat şi de această dată textul stabilit de către Diès; Βατταρίζων este o emendare a formei aflate în manuscrise: Βαρβαρίζων /vorbeşte un grai barbar/. Pentru o opinie contrară, cf. CAMPBELL, 125/1.

98 *Sch.*: „amăgitoare". Este semnificativă apropierea între „asezonarea" unei mîncări şi cea a unui discurs, apropiere ce trimite la o clasificare din *Gorgias*, 462 a—466 a; v. şi GUTHRIE, p. 177, notă.

99 Pentru această idee, v. *infra*, „Apendice".

100 În scolie se aminteşte, printre altele, de unii care afirmă despre „cîrpaci" că l-ar viza pe „cel care nu se amestecă cu oamenii /ἀπάνθρωπον/ şi e înfumurat". Cei vizaţi în pasaj — o arată, între altele, unele cuvinte — sînt, şi de data aceasta, sofiştii.

101 Cf. *Ap.*, 28 d. Expresia este o parafrază după ἄχθος ἀρούρης /povară gliei/; cf. *Il.*, 18, 104 şi *Od.*, 20, 379.

102 Este reluată ideea de la 176 b (v. *supra*, n. 98). Pentru pasaje paralele din Platon, v. FRIEDL., p. 170. E. DES PLACES (*Lexique*, p. 247, sub 5 a) consideră cuvîntul „divin" /*theios*/ aplicat Ideilor.

103 *Deinoi* (pentru altă traducere, v. BABUT, n. 35, p. 35); în afară de motivaţiile date *supra*, n. 63, este de luat în seamă şi legătura cu *panúrgoi* /vicleni/. Cf. şi GUTHRIE, pp. 32—33.

104 S-a afirmat (DUPRÉEL, p. 289) că această idee ar constitui o influenţă a lui Hippias din Elis.

105 Introducerea elementului prospectiv reprezintă un nou argument împotriva relativismului protagoreic; viitorul nu poate fi obiect al percepţiei sensibile (KOYRÉ, p. 83; acesta observă în continuare că şi „în percepţia de moment sînt elemente neculese din senzaţie, străine acesteia").

106 Profesorul de gimnastică.

107 Cf. *supra*, n. 97.

108 Pasajul nu face parte din testimoniile protagoreice. Oricum, el reflectă concepţia despre importanţa cuvîntului, a tehnicilor oratorice, pe care o întîlnim atît la sofistul abderitan, cît şi, în general, la toţi ceilalţi reprezentanţi ai acestui curent. Cele ce urmează accentuează tonul ironic al lui Socrate.

109 Cf. *Ap.*, 21 d.

110 τὸ παρὸν πάθος: „l'impression actuelle" — DIÈS, „einstellenden Empfindungen" — APELT. Cf. şi FRIEDLÄNDER, p. 173.

111 *Sch.*: ⟨E vorba de⟩ scrierile lui Heraclit. ⟨Aceştia⟩ sînt sălbatici şi înfumuraţi pentru că astfel a fost şi Heraclit, de la care s-a transmis şi următoarea zicere: «multele cunoştinţe nu te învaţă să gîndeşti; altfel i-ar fi învăţat pe Hesiod şi pe Pitagora»" (cf. *FGP*, I, 2, p. 355, frg. B 40 Heraclit).

112 *Rhematiskia*, probabil, altă creaţie lexicală a lui Platon.

113 Textul este în acest punct corupt; probabil că la difi-

cultatea înţelegerii sensului contribuie, în afara lecţiunilor variante ale manuscriselor, şi o citare liberă la Platon (cf. DIÈS, n. 3, pp. 214—215 şi ROBIN, n. 149, p. 1431. V. şi *FGP*, I, 2, p. 234). Încercarea de a elimina *crux philologica* m-a dus la acceptarea următorului text grecesc: οἷον ἀκίνητον τελέθει⟨ν⟩ τῶι παντὶ ὄνομ' εἶναι, vers hexametru al cărui început: οἷον, inexistent în manuscrisele platoniciene (din cauza unei vechi haplografii, probabil), este dat de *CA*, 70, 41. τελέθειν este o emendare a lui Stallbaum (v. ediţia Fowler în The Loeb Classical Library, aparatul critic *ad locum*, ca şi n. 1, p. 145).

114 Pentru jocul acesta cu nume felurite, v. Dicţionarul de antichităţi al lui Daremberg şi Saglio, *s.u.* „*Gymnastica*".

115 În *FGP*, I, 2, p. 221, frg. A 26, Parmenide cuprinde atît pasajul din *Theaitetos*, cît şi aprecierea lui Aristotel (transmisă de Sextus Empiricus) despre astfel de gînditori.

116 *Apodedokimakótes*, formaţie verbală al cărei sens este legat de examinarea tînărului care, la terminarea efebiei, urmează să intre în rîndul cetăţenilor cu drepturi depline.

117 Text disputat; am ales lecţiunea DIÈS: *aisthetikón*, faţă de care cele mai bune manuscrise au *aisthetón* /sensibil/.

118 Această creaţie lingvistică platoniciană va fi calchiată de către Cicero mai întîi: „... am denumit aşadar «qualitates» /calităţi/, ceea ce grecii denumesc *poiótetas*, cuvînt care el însuşi nu este, la greci, unul obişnuit, ci al filosofilor. Şi aceasta la mulţi". (*Acad.*, 1, 7, 25). Din limba latină cuvîntul va fi preluat în limbile moderne. V. şi CAMPBELL, 150/1. Traducerea încearcă să surprindă noutatea acestui termen, dealtfel pe linia unor încercări anterioare în limba română („ceinţă", de pildă, pentru care v. D. Cantemir, *Opere complete*, IV, p. 395, *s.u.*).

119 Cf. *Cra.*, 440 c.

120 „Total", adică după ambele tipuri de mişcare determinate anterior de către Socrate. Asonanţa încearcă să redea în traducere jocul de cuvinte din original: πάντων πάντως κινουμένων. Cf. şi ROBIN, n. 160, p. 1432, care propune o altă interpretare; observaţiei sale i se poate obiecta că, dată fiind poziţia ambiguă a adverbului *pántos*, acesta se cere luat mai degrabă împreună cu verbul ce urmează, potrivit regulilor topice obişnuite în elină şi latină.

121 Text controversat; în loc de „cîtuşi de puţin" / οὐδ' ὅπως/ unele manuscrise au „nicidecum aşa" / οὐδ' οὕτως /, cu eliminarea pasajului următor, „ba, cel mai bine, «astfel»". Aceasta este lecţiunea aleasă de către DIÈS, de la care m-am abătut însă, urmînd consideraţiilor lui FRIEDLÄNDER (n. 50, p. 494). Pasajul a reţinut atenţia şi lui R. Camerer (*Zu Platos Theaetet*, *183 a 2—b 5*, în „Hermes", 96/1968, 5, pp. 635—637), care propune o ipoteză elaborată: pasajul „cîtuşi — astfel" este considerat o intervenţie marginală — după ce trecuse prin faza conjecturală οὐ⟨κ οἶ⟩δ' ὅπως πως, μάλιστα δ' οὕτως /nu ştiu cum, cel mai bine astfel/ —, în locul căreia apare conjectura ⟨ μηνῦον ⟩. Rezultatul ar suna în româneşte astfel: „doar dacă nu li s-ar potrivi un «poate» / ἄν / ⟨relevant⟩, ca o exprimare nedeterminată". *An* este o particulă modală cu nuan-

ță de posibilitate, atunci cînd însoțește un verb la modul optativ.

122 Scolia abordează această expresie paremiologică scoțînd în evidență calitățile intelectuale ale celui „provocat" /*prokaleisthai*/: „«a-i îmbia pe călăreți spre cîmpie» ⟨se spune⟩ despre cei care îi provoacă la discuție / εἰς ἔριν / pe unii mai buni și mai învățați decît ei înșiși în anumite probleme. Se folosește în frazare / γράφεται / și «a îmbia călărețul spre cîmpie», pentru cei atrași spre ceea ce dorește cineva". Mai potrivită cu sensul din pasajul discutat aici este explicația din *CPG*, I, p. 365 (Gr. Cyprii, *Cent. II*), sub. nr. 74: „ceea ce înseamnă: pe cei care țin la ceva / εὐδοκιμοῦντας /, spre acele lucruri la care țin". Cf. și *ibid.*, comentariul de la p. 256 (Diogeniani), sub nr. 28.

123 Această afirmație se cere, poate, corelată cu informația din D.L., 3, 6, unde se arată că, după moartea lui Socrate, Platon l-a audiat și pe Hermogenes, „care profesa filosofia lui Parmenide". Aceeași prezentare a lui Parmenide și în *Sofistul*, 217 c și 237 a, pasaj cu o eventuală notă glumeață (fragment de hexametru, ce s-ar potrivi cu poemul didactic al filosofului eleat).

124 *Il.*, 3, 172.

125 Am tradus interpretativ ὑπὸ τῶν ἐπεισκωμαζόντων λόγων Verbul pare creat de Platon (v. și *R.*, 500 b, „care dau buzna din afară, lipsiți de cuviință" — trad. A. Cornea, modificată) pe radicalul *kômos* = „ospăț în cinstea zeilor"; sensul verbului derivat *(komázein)* este „a face o procesiune religioasă", cu specializarea „a celebra Dionisiile" (cf. și etimologia cuvîntului „comedie"); v. CHANTRAINE, *s.u.* κῶμος Cf. CAMPBELL, 156/6 (exegeză și paralele).

126 Mi se pare evidentă apropierea dintre acest pasaj și frg. A 26 Protagoras (UNTERSTEINER, p. 68; v. și *FGP*, II, 2, n. 153, p. 324 — I. Popescu), despre *orthoépeia* ca ipostază a lui *kreitton logos* finalizată lingvistic în doctrina analogiei. Cf. și comentariul la A 24, pp. 63—64 și, tot acolo, implicațiile logice ale demersului asupra formei. Frg. A 26 permite o privire de ansamblu a poziției sofiștilor față de limbaj.

127 *Sch.*: „Nu că ar fi caii de lemn poliperceptivi /*polyaisthetoi*/, ei care nu au nici o senzație; a preluat însă acest ⟨exemplu⟩ de la calul de lemn cu care au cucerit elinii Troia, în adîncurile lui ascunzîndu-se cei mai buni dintre ei. De aceea și este foarte semnificativ «s-ar depune»: senzațiile nu aparțin mecanismului, ci acelora ce sînt ascunse înlăuntrul lui".

128 *Organa*, ca și „organe" de simț. V. ROBIN, n. 172, p. 1432.

129 Sensibilelor în general. Cf. ROBIN, n. 173, p. 1433.

130 Cf. *Phdr.*, 273 e. O idee similară se regăsește la Hippias (v. DUPRÉEL, p. 294).

131 Admițînd și posibilitatea traducerii referitoare la o persoană, ROBIN (n. 178, p. 1433) popune traducerea „par ce qui ...", considerînd că soluția cealaltă — pe care am adoptat-o aici — se potrivește „moins bien avec ce qui précède"; replica următoare a lui Socrate conține însă un *tis* /cineva/,

care îmi pare legat de pasajul nostru. Pentru ἀτυχήσει /nu va atinge/ s-a propus (L. G. Westerink, *A Variant on Plato „Theaetetus“ 186 c 9*, în CPh, 65/1970, 1, pp. 48—49) lecţiunea ἀτυχήσῃ /să atingă/ formă de conjunctiv cu nuanţă de potenţialitate. Am păstrat, cu toate acestea, consensul manuscriselor, şi din pricina lui *éstai* următor, tot o formă de viitor.

[132] ἐν δὲ τῶι περὶ ἐκείνων συλλογισμῶι. APELT: „Erschlossenen“; DIÈS: „raisonnement“, pentru care v. ROBIN, n. 179, p. 1433.

[133] Această definiţie a cunoaşterii, a doua, este de apropiat cu un pasaj din *Timaios*, 51 d. Cf. şi FRIEDLÄNDER, p. 176.

[134] ROBIN (n. 188, p. 1433) sugerează că aceasta este o preluare din Democrit.

[135] Imaginea apare şi în alte dialoguri: *Sph.*, 263 e—264 b şi *Phlb.*, 38 c—39 b. Aristotel o foloseşte şi el, făcînd distincţia între „cuvîntul extern“ şi „cuvîntul din interiorul sufletului“ (v. *Organon*, III, *Analitica secundă*, trad. rom. de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 42 şi n. 1). S-a subliniat (FRIEDLÄNDER, p. 179) concluzia morală a acestei imagini: neputinţa de a te minţi pe tine însuţi.

[136] V. pentru acest pasaj observaţiile lui FRIEDLÄNDER, pp. 178—180.

[137] Pasajul este corupt; după „formularea“, unele manuscrise adaugă „despre celălalt lucru“, în timp ce altele contrapun acestei glose evidente o alta: „despre cele separate“ / ἐπὶ τῶν ἐν μέρει /, urmată de explicaţii împotriva primeia. Am exclus, ca şi DIÈS, ambele glose, structurînd însă puţin altfel textul: în loc de λέγω γὰρ αὐτὸ τῇδε / căci prin aceasta vreau să spun exact aceasta că/, am despărţit în αὖ τὸ : „căci mă refer prin aceasta şi / αὖ / la aceasta / τὸ /“. V. discuţii de detaliu pentru acest pasaj la FRIEDLÄNDER, n. 59, pp. 495—496.

[138] *Allodoxein* /a opina despre un alt lucru/, ca şi — puţin mai jos — *heterodoxein* /a opina despre celălalt lucru/, par şi ele, creaţii platonice.

[139] „Este ruşinos ridicolul însoţit de slăbiciune; or, ridicol înseamnă să fii de acord cu falsul, iar slăbiciune, să nu fii în stare să rezolvi sofismele“. *Sch.* Pentru text, v. CAMPBELL, 178/15, pe care îl urmăm.

[140] ROBIN (n. 195, p. 1434) trimite la o replică a lui Menelaos către Teucer, din *Aias* a lui Sofocle (v. 1142 sqq.); caracterul căutat — cu intenţii ironice, fireşte — al pasajului este confirmat şi de analiza lexicală.

[141] *Sch.*: „«să nu stabilim aşa» spune ca mai înainte şi «ne va conceda cineva» că este cu putinţă ca cineva să opineze că ceea ce ştie este altceva, din ceea ce nu ştie; «poate că ni se va opune»: şi aceasta a stabilit anterior, ştiind că, deşi vom arăta că în amestecul actului cognitiv / τοῦ εἰδέναι / cu cel senzitiv / τὸ αἰσθάνεσθαι / este conţinută o opinie falsă, nu vom avea ce spune faţă de cineva nedumerit / τὸν ἀποροῦντα / cu privire la acestea, cînd ne va întreba, în legătură cu ceea ce este exterior senzaţiei, dacă e posibilă justificarea / συστῆναι /

opinării în fals, precum, la geometri, în cazul așa-numitelor 'numere false', pe care le scriu greșit /ψευδογράφουσι/ nu din pricina amestecului senzației".

142 λόγου ἕνεκα. DIÈS: „pour le besoin de l'argument", APELT: „zum Zweck unserer Untersuchung". Cf. LSJ *s.u.* λόγος (VI, 1, c).

143 Imaginea seamănă cu cea din Euripide, *Hipp.*, v. 255: „către măduva din adîncul sufletului".

144 Pentru *heterodoxia*, v. *supra*, n. 138.

145 *Ad litteram:* „bine frămîntată". Lecțiunea ἀργασμένος a fost păstrată de tradiția indirectă (LS și Timaeus); manuscrisele au εἰργασμένος /lucrată/.

146 *Il.*, 2, 851 și 16, 554; *Od.*, 4, 270.

147 *Sch.*: „Filosoful înțelege «crustă» în loc de «aspră» /τραχύ/. Iar lucrul cel mai subtil e obișnuita ironie a lui Socrate: căci «crustă» și «aspră» nu sînt ceva de lăudat, așa încît își rîde de cel care îl laudă pe Homer." Cf. CHANTRAINE, *s.u.* λάσιος. V. și CAMPBELL, 191 3, despre nuanțele etice ale cuvintelor poetice.

148 Expresia apare și în *Rp.*, 519 a („măruntul lor suflet" — trad. A. Cornea), unde are o nuanță peiorativă. Cf. ROBIN, n. 207, pp. 1434—1435.

149 Matematica este văzută ca un domeniu cu alte posibilități de eroare, tocmai pentru că reprezintă un alt tip de cunoaștere (FRIEDLÄNDER, p. 181).

150 Cf. *Smp.*, 202 a.

151 V. *supra*, n. 63.

152 Aceeași idee în *Euthydemos*, 277 b-c; cf. *Phd.*, 76 b.

153 Posesia /κτῆσις/ este o stare de fapt rezultată în urma unei acțiuni; actualizarea oricînd posibilă a acestei posesii este deținerea, faptul de a avea, /ἕξις/. Cei doi termeni, care apar întîi la 197 b 1 și 4, sînt reluați în 197 b 9 și 10 prin verbele corespunzătoare: κεκτῆσθαι și ἔχειν, ce traduc, la nivel morfologic, primul: aspectul momentan, punctual exprimat prin valoarea rezultativă a formei de perfect) al acțiunii, iar celălalt, extinderea acesteia la durata eternă a unui prezent oricînd realizabil (după cum se vede din exemplul care urmează, cu haina). Cf. și FRIEDLÄNDER, pp. 181—182.

154 Pentru subtilitățile pe care le implică metafora coliviei față de ceara sufletului, v. FRIEDL., *ibid.*

155 Aluzie la disputele de tip eristic, pentru care v., *e.g.*, *Euthd*, 275 d—278 a. Cf. *Men.*, 80 d-e.

156 Aceste vînători succesive, reprezentînd cunoașterea latentă și pe cea momentană, actualizată, ridică discuția la nivelul dianoetic al raționamentului matematic (FRIEDL., *ibid.*).

157 ROBIN emite supoziția (n. 215, p. 1435) că ar putea exista aici o aluzie la doctrina reminiscenței (învățarea este o reamintire).

158 „⟨Se spune⟩ despre cele cunoscute prin experimentare" — CPG, II (Greg. Cyprii, *Cod. Leid. Cent. II*), pp. 83—84, sub nr. 90. Cf. și *ibid.*, p. 149. (Macarii *Cent. II*), sub nr. 64. În comentariul de la p. 64 sînt date între alte exemple, și paralele

latinești (la Terențiu, de pildă: *res ipsa indicat*). Cf. și CAMPBELL, 208/10.

159 ῥήτοράς τε καὶ δικανικούς. Al doilea termen al acestei sintagme îi desemnează pe practicienii pledoariști, puși lîngă teoreticienii oratoriei. FRIEDLÄNDER notează (p. 183) prezența acestor personaje și în alte dialoguri, anterioare lui *Theaitetos*: *Alc. 1*, 114 b sqq., *Grg.*, 454 a sqq.

160 Imaginea clepsidrei ca element marcînd superficialitatea și graba face legătura cu portretul controversistului de la 172 d-e. S-a remarcat (FRIEDL., *ibid.*) că această imagine reliefează, prin contrast, nevoia de timp, de libertate pentru căutarea adevărului. Cf. și *Grg.*, 454 e sqq.

161 Am tradus prin „înțeles" /λόγος/ ceea ce, degajat ca rațional în analiza unui lucru, dă sensul, rostul acestuia (APELT: „mit Erklärung"; DIÈS: „raison", termen pentru a cărui discuție v. ROBIN, n. 224, p. 1435). Discutarea originii pe care o are această a treia definiție, la FRIEDL., p. 184: ea ar putea aparține lui Platon însuși — v. *Menon*, 97 b și următoarele ca și *Symposion* 202 a —, dar cf. și *id.*, n. 69 de la p. 498. Alte paralele platoniciene la CAMPBELL, 212/1. KOYRÉ face și el o analiză (pp. 92—93) apropiind formularea definiției de numele lui Democrit. Discreția cu care cei doi interlocutori învăluie punctul acesta duce cu gîndul la o retractare.

162 ROBIN (n. 226, p. 1436) crede că este vorba de școala megarică, de tip socratic, dar influențată de doctrina eleată.

163 πρῶτα στοιχεῖα, cu două sensuri: unul general („elemente"), iar celălalt special („litere"). V. și nota următoare. Teoria este pusă pe seama lui Antisthenes (FRIEDLÄNDER, p. 185).

164 În traducere am dublat sensul general cu cel tehnic, pus în paranteză, pentru a pregăti exemplul care urmează de la 202 e înainte.

165 Cf. X., *Mem.*, *IV*, 4, 7 (în *FGP*, II, 2, p. 556).

166 Dintre consoane, cu alte cuvinte. V. CAMPBELL, 217/20 (locuri paralele în filosofia greacă).

167 Două manuscrise adaugă aici cuvîntul „șapte", probabil, prin interpolare. V. *Cra.*, 393 d-e.

168 Propriu; altfel spus, vocale.

169 Și *eides* și *idéa* sînt cuvinte construite pe radicalul **wid-* (cf. latinescul *wid-ere*, „a vedea") și, din această pricină, delimitarea semantică nu este întotdeauna ușor de făcut, lucru confirmat și de lucrările de specialitate: A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, London, 1976, consideră cei doi termeni „virtually synonymous" (*s.u. idéa*); cf. și *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, 1967², sub *eidos*. În *Lexicul* său, Ed. des Places constată (sub 4° al fiecăreia din cele două leme) aceeași sinonimie și traduce ambii termeni prin „espèce", dînd exemple destule și din *Theaitetos*. Cf., pentru altă prezentare, CAMPBELL, 219/10.V. și *ibid.*, 226/3, ca și 267—269 (o *Appendix* dedicată acestor două cuvinte).

În traducerea de față, am redat pe *eidos* prin „specie", iar pe *idéa*, prin „formă". Pentru discuția despre existența (sau nu) a teoriei Formelor în *Theaitetos*, v. FRIEDLÄNDER, n. 40,

pp. 492—493, cu bibliografia indicată acolo, ca și F. Hicken, în JHS, 77/1957, 1, pp. 48—53.

[170] În loc de „totalitate“ — lecțiunea manuscriselor — s-a propus (Schleiermacher) „tot“. S-au încercat și alte emendări, privind începutul frazei (cf. aparatul critic al edițiilor DIÈS și SCHANZ, ca și CAMPBELL, 221/10, cu discuție de detaliu).

[171] Pentru *pléthron* și *stádion*, v. *supra*, n. 91. Aici sînt aduse în discuție unități de lungime.

[172] Profesorul de *kithára*, instrument cu coarde, specie a lirei (identic acesteia, după Aristoxenos, citat în Dicționarul de antichități greco-romane al lui Daremberg și Saglio, sub „Lyra“, n. 5 de la p. 1438; v. și imaginile de la pp. 1434—1450, ca și cele de la „Cithara“, pp. 1214—1215).

[173] Pasajul care începe aici urmează contorsionarea sintactică a originalului.

[174] Cf. *Timaios*, 75 d-e: „Și-apoi și sistemul /δύναμιν/ gurii noastre l-au rînduit în amănunt cei care au făcut-o, cu dinți, cu limbă, cu buze — așa cum se află acum aranjat —, pentru (folosințele) necesare și pentru cele superioare; au lucrat intrarea pentru cele necesare, iar ieșirea, pentru cele superioare. Or, necesar este tot ceea ce intră ca ceva care dă trupului hrană, în timp ce fluxul sonor /λόγων νᾶμα = *ad litt.* „izvorul cuvintelor“/ curge spre exterior și slujește curgerea, ca cel mai frumos și mai bun din toate izvoarele“. Cf. și *Philebos*, 38 d.

[175] Hesiod, *Munci și zile*, v. 456.

[176] Sensul obișnuit al termenului trimite la „învățătorul“ care predă primele noțiuni de scris și citit.

[177] Pentru „unii“, v. *supra*, n. 162. Pentru introducerea în discuție a diferenței specifice, v. FRIEDLÄNDER, p. 187. Cf. și VLĂDUȚESCU, p. 70: „... analiza «diferenței specifice» degajă... concluzii care au adus o contribuție substanțială la elaborarea unei teorii a definiției...“

[178] Studiul pasajelor platoniciene care menționează pictura (v. N. Demand, *Plato and the Painters*, în „Phoenix“, 29/1975, 1, pp. 1—20) arată că pictorul devine un termen de comparație pentru sofist; nesiguranța percepțiilor sensibile este analoagă unei „zugrăveli mincinoase“ — v. și, în contextul mai larg al dialogului nostru, *Parmenide*, 165 c-d. Referindu-se la *skiagraphia*, Platon atacă metodele folosite în pictura iluzionistă, ai cărei reprezentanți apar ca un soi de sofiști ai artei plastice.

[179] Expresia proverbială vizează ignorarea datorată depărtării în spațiu — un lucru care ține, în fond, tot de percepția sensibilă.

[180] Am tradus astfel termenul *epítaxis* („prescription“ — DIÈS, „die Vorschrift“ — APELT), considerînd ca regulă definiția a treia, așa cum fusese formulată mai sus, la 201 c-d.

[181] Expresia românească echivalează o sintagmă care, mai aproape de original, ar suna astfel: „să răsucești ciomagul sau pisălogul“. Scoliastul încurajează, în nota sa, interpretarea pe care am dat-o: „«răsucirea ciomagului» (se spune) despre cei care fac des același lucru și care nu isprăvesc nimic sau despre cei care fac în grabă ceva“.

182 Din faptul că Theaîtetos nu. își dă seama ce este cunoașterea, opinia, reiese lecția lui Platon: a filosofa este altceva decît a poseda (sau a avea) o știință, matematica, de pildă. Cf. KOYRÉ, pp. 100—102.

183 Pentru caracterizarea de ansamblu a comportării lui Theaitetos (a dat naștere unor năluciri, nu unor roade ale reflecției personale, prezentînd opiniile altora, nu reminiscențele adevăratei cunoașteri, prezente veșnic în sinea-i), v. KOYRÉ, pp. 98—99.

184 În cadrul democrației ateniene, basileul nu mai poate fi regele de tip homeric; el a devenit unul dintre cei patru arhonți ai obștei („procurorul general"). v. și CAMPBELL, 239/11.

185 Întîlnirea programată pentru a doua zi (ce constituie astfel prologul *Sofistului*) devine un simbol al infinitului cunoașterii — FRIEDLÄNDER, p. 188. Sfîrșind prin a nu găsi o soluție — în aporie, deci — dialogul pare să reliefeze importanța cunoașterii de sine, realizată în cadrul cunoașterii celei mari (a adevărului, a existenței), a cărei preeminență este aproape egalată de accentul pus în prezentarea paradigmatică a maieuticii spirituale prin care, odată cu — și prin — celălalt, te formezi și tu, la capătul fiecărui drum parcurs împreună, în toată realitatea sa. De aceea, aluzia la procesul și moartea lui Socrate. Sau, cum spune FRIEDL. (p. 189), „... lupta împotriva forței oarbe, acceptarea suferinței și conștiința morții, toate acestea sînt prezente în realitatea vie numită «Socrate». Și toate acestea se întrepătrund, mai mult decît ar putea bănui cititorul dialogului, cu cercetarea a ceea ce este cunoașterea ..."

BIBLIOGRAFIE

Lista care urmează este una minimală. Ea se cere completată cu indicațiile corespunzătoare aflate în primul rînd în FRIEDLÄNDER, LABORDERIE și THESLEFF (v. *infra*).

Am semnalat cu asterisc lucrările rămase inaccesibile mie.

A. DICȚIONARE, ENCICLOPEDII, LUCRĂRI AUXILIARE

1. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, par Pierre CHANTRAINE, Paris, Klincksieck, 1968, 1975, 1978, 3 vol.

2. *Corpus paroemiographum Graecorum* (CPG), edd. E.L. a Leutsch et F. G. Scheidewin, Hildesheim, G. Olms, 1958 (I—II) și 1961 (III).

3. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (D.L.), trad. de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de A. Frenkian, București, Editura Academiei, 1963.

4. *Filosofia greacă pînă la Platon (FGP)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979 (I, 1—2), 1984 (II, 1—2; Indici).

5. *Suidae Lexicon (SL)*, ed. A. Adler, Lipsiae, B. G. Teubner, I—V, 1928—1938.

6. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, par Ch. MUGLER, Paris, Klincksieck, 1958 (1959).
7. F. E. PETERS, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New-York, London, 1967.
8. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, par Ed. DES PLACES, S. J., Paris, 1970 (formînd volumul XIV, 1—2, din seria Platon, *Oeuvres complètes* a colecției universităților franceze).
9. *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)*, Stuttgart, 1895—1977.

B. EDIȚII, TRADUCERI

1. Platons *Theätet*, übersetzt und erläutert von Otto APELT, Leipzig, 1921³.
2. The *Theaetetus* of Plato with a revised text and english notes, Oxford, 1883², by L. CAMPBELL.
3. Platon, *Oeuvres complètes*, trad. par E. Chambry, tome 3e, Paris, s.a.
4. Platon, *Oeuvres complètes*, tome VIII, 2e partie, *Théétète*, texte établi et traduit par Aug. DIÈS, Paris, 1924 (în colecția citată *supra*, sub A 8; ed. a 2-a, revizuită în 1950).
5. *The dialogues of Plato* translated into English, by B. Jowett, Oxford, 1892³, vol. III.
6. Platon, *Oeuvres complètes*, trad. par L. ROBIN, Paris, 1942 (colecția „Pléiade"), vol. II.
7. Platon, *Teetet*, trad. rom. de C. Săndulescu, București, f.a.
8. Platonis *Theatetus*, ad codices denuo collatos, ed. M. SCHANZ, Lipsiae, Tauchniz, 1880.
9. *Anonymer Kommentar zu Platons „Theaetet" (CA)*, edd. H. Diels und W. Schubart, Berliner Klassikertexte, vol. II, 1905.

C. LUCRĂRI GENERALE

1. R. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination The mathematical passages in the dialogues and their interpretations*, Bloomington, 1954.
2. J. BURNET, *Greek Philosophy. Part. I: Thales to Plato*, London, 1928.
3. A. CAPIZZI, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*. Ed. riveduta e ampliata, Firenze, 1955.
4. E. R. DODDS, *Plato and the irrational*, în JHS, 65/1945, pp. 16—25.
5. A. DUMITRIU, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, București, Editura Eminescu, 1984.
6. E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948.
7. P. FRIEDLÄNDER, *Plato* (trad. engl. în „Bollingen Series LIX"), New York, vol. I (An Introduction), 1969², vol. III (second and third Periods), 1969.
8. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, 1971³.

9. W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists* (formînd partea I a volumului III din *History of Greek Philosophy* a aceluiaşi), Cambridge, 1977.
10. J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, 1978.
11. AL. KOYRÉ, *Introduzione alla lettura di Platone*, trad. ital., Firenze, 1956.
12. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1958[4].
13. P.-H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950.
14. Ed. DES PLACES, *La langue philosophique de Platon. Le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science*, în „Siculorum Gymnasium", N. S., 14/1961, 1, pp. 71—83.
15. H. THESLEFF, *Studies in Platonic chronology*, în *Commentationes Humanarum Litterarum*, 70/1982.
16. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. primo: Protagora e Seniade. Introd., trad. e commento a cura di M. UNTERSTEINER, Firenze, 1949.

D. LUCRĂRI SPECIALE

1. J. J. ALRIVIE, *Les prologues du „Théétète" et du „Parménide"*, în RMM, 76/1971, 1, pp. 6—23.
2. D. BABUT, *Platon et Protagoras: L'"Apologie" du sophiste dans le „Théétète" et son rôle dans le dialogue*, în REA, 84/1982, pp. 49—86.
3. M. F. BURNYEAT, *Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*, în BICS, 24/1977, pp. 7—16.
*4. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge: The „Theaetetus" and the „Sophist" of Plato*, translated with an introduction and a running commentary, London, 1935 (şi tiraje mai noi).
5. E. PACI, *Il significato del „Parmenide" nella filosofia di Platone*, Milano, 1938 (cap. „La maieutica", pp. 174—178).
6. G. REALE, *Il concetto di opinione (doxa) e le ragioni della sua svalutazione teoretica negli Eleati e in Platone*, în „Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico. Contributi dell'Istituto di storia antica" (*Vita e Pensiero*. Pubblicazioni della Università catolica), volume quinto, Milano, 1978.
*7. E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico* Diss., Berlin, 1914.
8. GH. VLĂDUŢESCU, *Problema ştiinţei în dialogul platonic „Teetet"*, în AUB, s. Şt. Soc.-Filozofie, 16/1967, pp. 63—70.

APENDICE

ΟΜΟΙΟΣΙΣ ΘΕΩΙ

— schiță evolutivă a conceptului în filosofia greacă —

1. Dată fiind insistența cu care această idee revine în dialogurile lui Platon[1], precum și datorită evoluției ei postplatonice, am găsit potrivită încercarea de a o prezenta — în linii foarte generale, firește, dar depășind, oricum, dimensiunile unei note obișnuite.

2. Analiza pasajului din *Theaitetos* (176 a 4—b 3) evidențiază cîteva idei fundamentale în definirea conceptului. Mai întîi, Răul există în mod necesar (*anánke* — a 5, *ex anánkes* — a 7), ca ceva opus Binelui; de aceea, el poate ființa doar între oameni, nu și la zei — divinul este domeniul exclusiv al Binelui. Din pricina aceasta, remediul constă în fuga (*pheúgein*, *phygé* — b 1) de el, înțeleasă ca efort de a ajunge la asemănarea cu Divinitatea[2]. (Se face aici o precizare importantă pentru înțelegerea profundă a naturii umane: „după putință" /κατὰ τὸ δυνατόν/.)

Fuga de rău nu este însă unicul motiv pentru a tinde spre asemănarea cu zeii; aceasta nu înseamnă, de fapt, decît o jumătate de motiv: cea care cuprinde elementul negativ. Există însă și cealaltă jumătate, conținînd mobilul pozitiv al acestei ținte ideale a demersului fiecărui om. În *Republica*, 500 c-d, Socrate îi prezintă lui Adeímantos natura filosofului astfel:

„Căci filosofii, privind și contemplînd acele obiecte[3] puse în ordine[4] și (care se află) mereu egale cu sine, care nici nu aduc nedreptăți, nici nu suferă așa ceva unul de la celălalt, ci se află toate în armonie și conform rațiunii[5], le imită și caută să se asemene /ἀφομοιοῦσθαι/ cît mai mult /ὅτι μάλιστα/ cu ele. Sau crezi că există vreo posibilitate ca cineva, apropiindu-se cu dragoste /ὁμιλεῖ ἀγάμενος/ de ceva, să nu imite acest lucru?

Cu neputință, zise.

Așa că filosoful, intrînd el în contact cu divinul și cu armoniosul, devine armonios și divin după putința omului".

Cel mai important lucru din textul acesta este faptul că dorința de a fi asemenea provine din imitarea /*mimeîsthai*/ acelor lucruri veșnice, puse în ordine și aflîndu-se veșnic egale cu sine. Această imitare este un reflex al contemplării /*theoménous*/, treaptă superioară a acțiunii de a privi /*horóntas*/. La rîndul ei, contemplarea duce la apropierea cu dragoste /*homileî agámenos*/ de obiectul ei. Imitarea (și odată cu aceasta, efectul ei, devenirea asemenea)[6] ajunge astfel o acțiune complexă, al cărei motor este iubirea. Rezultatul acestei acțiuni este ajungerea la natura divină /*theîos*/ și la însușirea caracteristicii universale a acesteia: armonia ca po-

doabă cosmică /*kósmios*/. Nu lipsește precizarea prin care se face diferența între om și divinitate, subliniindu-se limitarea, imperfecțiunea inerentă celui dintîi: „după putință omului".

Important este, în acest punct al analizei, și ce tip de om este capabil de o astfel de acțiune. El este „filo-soful"[7], omul care se deosebește de semenii săi prin aptitudinea de a vedea ființarea la scară cosmică. Pentru definirea acesteia, stă la îndemînă un text din Iamblichos (*De uita pytagorica*, 12, 58—59), care, deși tîrziu și influențat de gîndirea platonică, este definitoriu totuși, pentru descrierea tipului uman în discuție[8]. Textul este interesant și pentru că sugerează sursa pitagoreică a conceptului care face obiectul acestui examen[9].

„Se mai spune că Pitagora s-a numit cel dintîi pe sine φιλόσοφος /cercetător al înțelepciunii/, nu atît pentru a introduce un nou cuvînt, ci pentru a oferi mai întîi cu folos o învățătură temeinică despre un lucru familiar[10]. Căci spunea că *trecerea oamenilor prin viață se aseamănă unui grup ce se adună la o sărbătoare*[11]. *Într-adevăr, după cum acolo sosesc oameni veniți din toate părțile, fiecare cu altă treabă (unul, de dragul comerțului și al cîștigului, împingîndu-și grăbit încărcătura, spre a o vinde, în timp ce altul vine spre a se făli arătîndu-și puterea trupului; există însă și a treia specie — și cea mai nobilă*[12] *—, care se adună spre vederea locurilor și a lucrărilor frumoase și a spuselor și a faptelor ce țin de virtute, a căror arătare se face de obicei la sărbători), tot așa, desigur, și în viață, preocupările îi strîng la un loc pe oamenii din toate părțile: pe unii îi cuprinde dorul de avuții și de trai bun, pe alții îi stăpînesc patima pentru mărire și conducere și atracțiile maniace pentru rivalități în prestanță*[13]. *Cel mai aparte este însă acel tip de om căruia i s-a dat contemplarea celor mai frumoase lucruri; (tipului) acestuia i se mai spune și „filosofic"*[14].

(El spunea) deci că *este frumoasă vederea cerului în întregimea sa și a stelelor ce se mișcă pe el — dacă cineva le poate privi așezarea*[15] *ridicîndu-se deasupra lor. Totuși, acest lucru este așa prin participarea la principiu*[16] *și la inteligibil. Iar principiul era acesta: natura atotcuprinzătoare a numerelor și a calculelor*[17] *prin care toate cele de mai nainte*[18] *se află și rînduite la un loc în mod armonios, și împodobite după cuviință*[19]. *În ce privește înțelepciunea, (este) în realitate o anumită cunoaștere, aceea care se preocupă de lucrurile frumoase și prime*[20] *și divine și neprihănite și care sînt veșnic la fel și egale cu sine, prin participarea la care pot fi numite și altele „frumoase"; cît despre căutarea înțelepciunii (filo-sofia), este rîvna după această contemplare.*

Era frumoasă și această grijă de educație, dirijată în întregime de către el spre îndreptarea[21] oamenilor".

Ultima frază a textului, evaluînd importanța strădaniei lui Pitagora față de umanitate, deschide problema unei motivații mai largi, la nivel social, a raportării la Divinitate, cu indicarea, pe alocuri, a unor măsuri practice pentru atingerea acestui scop. Astfel, în *Republica*, 383 c, se interzice cultivarea anumitor poeți, pentru ca viitorii gardieni să ajungă „oa-

meni cu frică de cele sfinte și divine"[22]. Un alt pasaj platonic normativ este cel din *Legile*, 716 b-d:

„Ce trebuie să facă sau să cugete cel cu bun-simț?[23]

— E limpede, firește, că acest lucru chiar: orice om e dator să cugete cu intensitate că va ajunge între cei ce vor merge alături /*synakolouthesónton*/ de Divinitate.

— Și-atunci, deci, care este fapta /*práxis*/ și care i se potrivește /*akólouthos*/? Una singură, pentru care este o singură vorbă, veche: că asemănătorului, măsurat fiind, îi e prieten asemănătorul, în timp ce ⟨formele⟩ nemăsuratului (nu sînt prietene) nici una cu alta, nici cu cele ce au măsură. Așa că, pentru noi, Divinitatea ar fi în cel mai înalt grad măsură a tuturor lucrurilor, și încă mult mai mult decît — zice-se — vreun om. Cel ce vrea să devină, deci, îndrăgit /*prosphilé*/ de așa ceva (= Divinitate), este ținut să ajungă și el, după putință, cît mai mult așa ceva și, potrivit acestui raționament, dintre noi, cel cuminte îi este drag /*phílos*/ Divinității — căci îi este asemenea /*hómoios*/; acela lipsit de cumințenie însă și nedrept, neasemenea și potrivnic — și tot așa, potrivit aceluiași raționament, sînt și celelalte."

Sînt de remarcat aici — în afară de tonul didactic — două lucruri. Primul dintre ele, tangențial cercetării noastre, dar legat îndeaproape de dialogul *Theaitetos*, este replica dată formulei protagoreice „omul este măsura tuturor lucrurilor". Al doilea este că, după ce dragostea apăruse la început[24] ca *primum mouens* al asimilării, ea reapare acum, în celălalt capăt al drumului, ca răspuns al Divinității la efortul omului — făcut, bineînțeles, εἰς δύναμιν. Cel asemenea îi este drag Zeului, iar un pasaj din *Timaios*[25] întregește imaginea, oferind o explicație prin descrierea Demiurgului:

„Să spunem așadar pentru care pricină a alcătuit Devenirea și Totul acesta cel care le-a alcătuit. Era bun; or, unuia bun nu îi apare niciodată nici o invidie, pentru nimic. Așa că, fiind dincolo de așa ceva, a vrut ca toate să se nască apropiate cît mai mult lui[26]. Că acesta este cu precădere începutul cel mai propriu al devenirii și al cosmosului ar accepta — acceptat fiind din partea unor oameni cu minte /*phronímon*/ — oricine cu cea mai mare dreptate."

S-ar zice, în aceste condiții despre creație că, dacă este bună — de vreme ce creatorul este bun —, poartă întipărit odată pentru totdeauna chipul acestuia. Actualizarea acestui chip — cu alte cuvinte, tinderea spre asemănare — apare astfel drept concluzie firească.

Am văzut pînă acum iubirea care naște dorința de asemănare și cum aceasta, reflectată în iubirea inițială, o face să iradieze din nou, ca într-un *perpetuum-mobile* galactic în care, pentru orice răspuns individual, fie și abia schițat (sublinierea nelipsită „după putință") la impulsurile cosmice, inepuizabila sursă dă un răspuns-în-schimb, mai bogat, pentru a întări cu plinătatea lui puterea celui care a răspuns inițial și care, astfel susținut, va răspunde iară, mai clar, mai puternic... Comuniunea astfel stabilită aduce cu sine o siguranță de neclintit, pe care Platon o descrie astfel:

„Cît despre cel iubit de zei, nu vom fi de acord că toate cele cîte îi vin de la ei vin, pe cît posibil, perfecte — doar dacă

nu i-a revenit vreun rău necesar din vreo greşeală de mai înainte?[27].

Ba da.

Rămîne aşadar ca în privinţa omului drept să conchidem astfel: fie că ajunge sărac, fie bolnav, fie la altceva din cele crezute rele, pentru el aceste lucruri vor sfîrşi în ceva bun, în timpul vieţii lui sau chiar după moarte. Fără îndoială, pentru că nu e — cu siguranţă — părăsit de zei acela care ar vrea să se străduie să devină drept şi care doreşte să se facă asemenea Divinităţii în virtute, după cît îi este omului în putinţă"[28].

3. Conceptul asemănării cu Divinitatea apare şi la Aristotel, în contextul discuţiei despre fericire. În *Etica Nicomahică*[29] se spune astfel:

„...activitatea Divinităţii, ieşind în relief prin beatitudine /μακαριότητι διαφέρουσα/, ar fi contemplativă. Şi în cazul speciei umane, (activitatea) cea mai înrudită cu aceasta este, desigur, cea mai fericită /εὐδαιμονικωτάτη/[30]. Iar o dovadă este şi că celelalte vieţuitoare, lipsite pe de-a întregul de o astfel de activitate, nu sînt părtaşe la fericire. Căci zeilor viaţa întreagă li se desfăşoară în beatitudine; oamenilor însă, într-atîta cît le este dată o asemănare cu această activitate. Dintre celelalte vieţuitoare, nici una nu se află în stare de fericire, deoarece nu este părtaşă cîtuşi de puţin la contemplare. Atîta deci cît ţine contemplarea, (ţine) şi fericirea, iar celor cărora le este dat cu precădere a contempla, (le este dat) şi a fi fericiţi, nu cînd şi cînd /κατὰ συμβεβηκός/[31], ci după contemplare, căci aceasta este valoare prin ea însăşi. Încît ar fi şi fericirea o anumită contemplare."

Comparaţia cu textele platonice aduse în discuţie pînă acum permite cîteva observaţii. Mai întîi, „fuga de rău" se transformă în urmărirea unei ţinte pozitive: „fericirea" (în cazul zeilor, „beatitudine") şi astfel accentul se mută pe dobîndirea unei stări personale. Aceasta devine realizabilă doar prin contemplare, numitorul comun pentru oameni şi zei, cu care fericirea ajunge aproape să se confunde — deşi par să existe şi alte cauze ale fericirii (care ar produce-o accidental). Asimilarea platonică a esenţei devine, la Aristotel, o similitudine a activităţii celor două ordine: uman şi divin.

4. Gîndirea filosofică de la sfîrşitul Antichităţii va prelua elemente diverse din doctrinele anterioare, încercînd sinteze care au, uneori, un aspect destul de compozit. Fragmentul care urmează[32] are particularitatea de a prezenta doctrina platonică în comparaţie cu religiile de misterii, despre care dă numeroase detalii tehnice.

„Căci şi filosofia s-ar putea, desigur, numi iniţiere /*myesin*/ a adevăratei doctrine /*teletés*/ şi transmitere /*parádosin*/ a realelor taine /μυστηρίων/ ale existenţei. Or, iniţierea are cinci trepte /μέρη/: una numită „purificare" /καθαρμός/ — pentru că nu tuturor celor doritori le este dată comuniunea /*metousia* / tainelor, ci sînt unii care sînt opriţi de la ele, precum cei care au mîinile întinate şi exprimare neclară[33] /φωνὴν ἀξύνετον/ şi chiar şi cei care nu sînt opriţi au obligaţia de a trece mai întîi printr-o purificare oarecare. După purificare,

a doua este *transmiterea doctrinei*, iar a treia, cea numită „viziunea" /ἐποπτεία/, iar a patra — aceasta este și consecința /τέλος/ contemplării —, „punerea și legarea cununilor /ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις), ca să poată transmite și altora doctrinele pe care le-a primit cel care a ajuns la daduhie, la hierofantie sau la vreo altă consacrare /*hierosýnes*/; cît despre a cincea, urmare a celor anterioare, (este) *fericirea* rezultată din calitatea de prieten al zeilor și părtaș la modul lor de viață /εὐδαιμονία κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίαιτον/.

Or, conform acestor trepte, și transmiterea ideilor platoniciene are, mai întîi o anumită *purificare*, adică prin exersarea din copilărie a materiilor de studiu cuvenite /ἐν τοῖς προσηκοῦσι μαθήμασιν/. Pentru că Empedoklés afirmă[34] că cel ce soarbe /*animónta*/ din cinci fîntîni este ținut să se curețe /*aporrýptesthai*/ cu aramă netocită /*ateiréi*/. Iar Platon afirmă că purificarea trebuie făcută prin cele cinci obiecte de studiu. Acestea sînt: aritmetica, geometria, stereometria, muzica, astronomia. Doctrinei i se aseamănă *transmiterea* în chip filosofic a sistemelor /θεωρημάτων/: a celui logic, a celui politic și a celui fizic, «Viziune» numește chestiunea inteligibilelor, a existențelor reale și a ideilor; „punere și încununare" trebuie socotit că cineva a învățat din cele de mai înainte că este capabil să îi dispună /*katasténai*/ și pe ceilalți spre aceeași contemplare /*theorían*/. Iar a cincea — și cea desăvîrșită — ar fi *fericirea* care urmează din acestea, și anume, după Platon însuși, «asemănarea cu Divinitatea, după putință»."

Se observă cu ușurință că echivalarea finală, preluînd de la Platon un element formal: citatul, îl valorifică după schema aristotelică a fericirii.

5. Apariția unei noi spiritualități, cea creștină, înseamnă și reluarea sursei platonice, în mod direct, fără contaminări cu alți filosofi. Aș cita, într-o înșiruire *exempli gratia*, pe Grigore de Nyssa[35], ce reia aproape textual pasajul din *Theaitetos*, Clement Alexandrinul[36] sau Origen[37], pentru a nu vorbi decît de scriitorii eclesiastici de limbă greacă[38].

6. Concluzia acestei cercetări (conturate doar) este că ideea asimilării cu divinul este, pentru Platon, una importantă. Preluînd motivul contemplării din gîndirea pitagoreică, el îi adaugă cîteva elemente importante; interpretarea platoniciană a conceptului va fi asimilată și în scrieri patristice, formînd astfel — firește, împreună cu argumente doctrinare legate de același subiect — o temă importantă pentru abordarea din acest unghi a condiției umane[39]

NOTE

[1] Nu mi-a fost accesibilă lucrarea lui H. Merki, OSB, Ὁμοίωσις θεῷ: *Von der platonischen Angleichung... bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952 (*apud* FRIEDLÄNDER, n. 43, p. 493).

[2] Cf. fuga din sine spre filosofie în „Apologia lui Protagoras“ (*Tht.*, 168 a).

[3] În sensul filosofic al termenului.

[4] *Tetagména* prezintă rînduiala divină dintr-un unghi strict taxonomic, moral, în fond. Mai jos, *kósmoi* (redat prin „în armonie“; v. și adjectivul derivat, *kósmios*) insistă pe efectul estetic — la scară universală — al acestei ordini: frumusețea întregului pe care îl numim pînă astăzi „Cosmos“. Acestui lucru i se adaugă, în chip firesc, rostul /λόγος/, rațiunea faptului.

[5] Cf. BURNET, p. 4: „From the Platonic point of view, there can be no philosophy where there is no rational science.“

[6] A cărei esență este mult mai clară prin transpunerea „asimilare“, de la radicalul latinesc *simil-*.

[7] „Iubitorul de înțelepciune“ — cum este echivalat adesea în limba română — îmi pare a fi mai degrabă un „căutător“ (căci asta înseamnă, în spiritul celor de mai sus, „a iubi“), nu „de“, ci „al înțelepciunii“. Sensul partitiv pe care îl dă prepoziția contrastează puternic — în opinia mea — cu caracterul unitar al lucrului căutat (căutare ce presupune o cercetare care depășește întruna obiectul de moment, apropiindu-se de țintă prin abandonări și negări continue). Și, în fond, care este lucrul acesta? El este tocmai realizarea asemănării cu esența divină. Aceasta este deci înțelepciunea — și sper că astfel justific folosirea în cuprinsul dialogului a traducerii propuse aici: „căutător al înțelepciunii“. (Despre modul în care vedem grafia „filosofie“ în limba română, ne permitem a trimite la Al. Odobescu, *Opere*, V, 1, „Notă asupra ediției“, p. 66). Ar mai fi, dealtminterea, un argument împotriva unei echivalări pe care o socotesc excesiv de instituționalizată pentru momentul istoric reprezentat de Platon în istoria filosofiei: forma de plural, *philosophiai* (ce apare nu doar o dată în *Theaitetos*), are un sens mult prea general pentru ca singularul să desemneze activitatea pe deplin individualizată intelectual a unui profesionist. A se vedea în continuare și pasajul din Iamblichos, adus ca argument și pentru problema sensului lui *philósophos*. Cf. și Lexicul lui Ed. des Places sub φιλοσοφία, *a, in fine*, ca și DUMITRIU, cap. VII, în special, pp. 110—115; v. și pp. 151—161.

[8] Relatarea din Iamblichos apare și la Cicero (*Tusculanae disputationes*, 5, 3, 7-a), apropierea mergînd uneori pînă la identitate.

[9] Cicero ne dă și o verigă intermediară de transmitere: Heraklides din Pont, „om dintre cei mai învățați“, *auditor Platonis*.

[10] *Oikeion;* subînțeleg „oamenilor“, în corelație cu ceea ce urmează. Pentru primatul lui Pitagora în denumirea filosofului, v. și *FGP*, I, 2, p. 36, frg. 35 Aëtios.

[11] ἐπὶ τὰς πανηγύρεις: cuvîntul acoperă denumirea unor activități diverse: sărbătoare religioasă, întreceri sportive și artistice, precum Jocurile Olimpice (cf. Cicero: „în toată grandoarea Jocurilor, cu participarea întregii Grecii“). În varianta latinească pare mai clar contextul sportiv; v. și mai departe: „unii caută gloria și faima prin trupurile lor de sportivi.“

[12] *Eleutheriótaton, ad. litt.* = „cea mai liberă", căci omul liber este paradigma tuturor calităţilor. Cf. *Tht.*, 172 d, 175 e. La Cicero, *genus maxime* *i n g e n u u m* şi, mai departe, *liberalissimum*.

[13] φιλονεικίαι τε δοξομανεῖς = „nebunii iubitoare de întreceri în slava lumească".

[14] Deşi φιλόσοφος este adjectiv, folosirea sa în această calitate — ca aici — este rară. Traducerea nu a putut păstra ambiguitatea relevantă a originalului: „tip filosofic" / „(om care este) filosof."

[15] *Tèn táxin:* aşezarea este ceva ordonat, iar ordinea este frumoasă, deci devine o *podoabă*. Acesta este primul sens al lui *kósmos*. Universul reflectă din acest unghi raţionalitate, armonie. V. şi *supra*, n. 4.

[16] *Tò próton* = „Primul", deci „principiul".

[17] *Lógon* = „rosturile", principiile matematice, care constituie — în învăţătura pitagoreicilor — esenţa oricărui lucru.

[18] Cerul şi stelele.

[19] τὰ πάντα ταῦτα συντέτακται τε ἐμμελῶς καὶ κεκόσμηται πρεπόντως. Pasajul este dificil de tradus din pricina apropierii semantice a termenilor. Primul verb, *syntétaktai*, înseamnă „se află pus în ordine" (pentru care v. *supra*, n. 4) şi este determinat de un adverb care înseamnă „articulat", de unde „armonizat cu". Al doilea verb, *kekósmetai*, reia tangenţial ideea de ordine, insistînd pe înzestrarea ce urmează actului de întemeiere a Universului, precum şi pe motivaţia morală *(prepóntos*, de la *prépei* = „se cuvine") a acestei hărăziri.

[20] Cf. *supra*, n. 16.

[21] *Epanórthosis*, în ultimă instanţă, „îmbunătăţirea" acestora.

[22] Trad. de A. Cornea în Platon, *Opere*, V, p. 155. E de remarcat adjectivul *theíos* care are sensul „de natură divină", putînd fi deci considerat, în fond, un sinonim pentru „asemenea Divinităţii". (V. şi *supra*, analiza textului din *Rp.*, 500 c-d). Nu lipseşte nici din textul acesta obişnuita precizare privitoare la firea omenească, de astă dată dezvoltată într-o formulă mai insistentă: „într-atîta cît îi stă îndeobşte omului în putere."

[23] *Tòn émphrona, litt.* „cel în interiorul gîndirii (corecte)", „cel cu mintea pe umeri", cum am spune.

[24] V. *supra*, analiza textului din *Rp.*, 500 c-d.

[25] 29 d-e.

[26] *Paraplésia* („apropiat de", „alăturea cu") este un cuvînt din acelaşi domeniu semantic cu *hómoios*, folosit însă exclusiv în proză. O traducere mai apropiată stilistic ar fi „cît mai la fel cu."

[27] Precizare amintind de doctrina pitagorică a metempsihozei; în textul ciceronian antecitat (v. *supra*, n. 8) se face de asemenea o trimitere la această doctrină: „tot astfel şi noi plecaţi spre viaţa aceasta dintr-o altă viaţă şi fire".

[28] *Republica*, 612 e—613 b.

[29] 1178 b 21—32; cf. şi *Etica Eudemică*, 1249 b 13—16.

[30] Am încercat să menţin în traducere diferenţa între *makariótes* şi *eudaimonía*. Primul termen îmi pare legat ex-

clusiv de divin, în timp ce al doilea (care trimite la *daimon*, ființă din sfera divinului mediind între acesta și om) se aplică speciei umane.

[31] „accidental".

[32] Theon din Smyrna, *Despre înțelegerea pasajelor matematice din Platon*, pp. 20—22 Dupuis.

[33] În *Istoria credințelor și ideilor religioase* (trad. rom., București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, vol. 1), M. Eliade vorbește (fără a cita textul discutat aici) de participarea celor care „aveau mîinile pure și care vorbeau greaca" (p. 309) și invers, de excluderea „celor care nu vorbeau greaca". Pe lîngă faptul că adjectivul *asýnetos* nu apare cu un astfel de sens, pare greu de explicat o astfel de interdicție: au existat cazuri în care un rit s-a desfășurat într-o altă limbă decît cea a participanților la el, iar dacă e vorba de originea greacă, existau destui vorbitori de elină proveniți din alte neamuri. La rigoare, interdicția s-ar putea referi la *puritatea* limbajului unor astfel de vorbitori, excluzîndu-i deci din rîndul grecilor pe vorbitorii „cu accent străin". Mai probabilă îmi pare totuși asocierea vorbirii neclare cu fenomene de boală psihică, interdicția vizîndu-i, în cazul acesta, pe debilii mintali.

[34] V. *FGP*, I, 2, p. 526 (frg. 143), și n. 206 (F. Ștef), p. 548.

[35] În *de Dominica oratione*, Or. II, în PL, 44, col. 1145; v. acum și în PSB, 29, pp. 420—421. Firește că „Răul" devine la el „relele pămîntești" /τῶν ἐπιγείων κακῶν/.

[36] PSB, 4 și 5, vol. II, pp. 162, 178, 179, 354.

[37] *Ibid.*, 8, p. 252 și n. 1229, unde se indică și alte nume.

[38] Pentru cei de limba latină se poate cita Bonaventura (*Similitudo dicitur rerum differentium eadem qualitas*) — pentru a marca o limită cronologică mai apropiată de vremurile noastre —, ca și un pasaj păstrat în latină din același Origen (*...semper ergos intueamur istam imaginem dei, ut possimus* ad *eius similitudinem reformari: hom. I, 13 in Gen.*, în „A. Patristic Greek Lexicon" by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961 *s.u.* „similitudo").

[39] Pentru concept în haina gîndirii lui Platon, v. I. Hausherr, S. I., *Hésychasme et prière*, în „Orientalia Christiana Analecta", 176, Roma, 1966, cap. 14, iar pentru încadrarea acestui concept în perspectiva teologiei creștine, cu referiri la filosofia antică greacă, v. mai ales pp. 248—249.

ΣΟΦΙΣΤΗΣ

SOFISTUL

LĂMURIRI PRELIMINARE

STRUCTURA ŞI CONŢINUTUL DIALOGULUI

Sînt puţine dialoguri de Platon cu o articulaţie atît de clară ca aceea a *Sofistului*. Din cele şapte încercări de a da o determinare definitorie sofistului, primele şase sînt întreprinse pe bază de succesivă diviziune în două a domeniului („dihotomic" deci) în care ar urma să figureze tipul de fals educator căutat. Deşi domeniile sînt variate (a se vedea enumerarea de la 231 d-e), fiind vorba de: 1. vînător retribuit de cei tineri şi bogaţi; 2. neguţător cu privire la învăţăturile necesare cugetului; 3. traficant de învăţături; 4. vînzător de marfă proprie în materie de învăţătură; 5. combatant în materie de argumente; 6. purificator cu privire la părerile ce se împotrivesc bunelor învăţături — în toate fundalul îl dă ideea de cuceritor, de fiinţă „ce se înstăpîneşte asupra a ceva".

Tema aceasta a luării în stăpînire ar merita să fie adîncită poate tocmai în legătură cu ultima încercare de definire — ce urmează îndată — a sofistului, prin înstăpînirea asupra a ce *este*, cu refuzul a ce nu este lucrul respectiv. La rîndul său Străinul, care este după majoritatea comentatorilor Platon însuşi, poate fi înţeles ca înstăpînindu-se asupra a *ce nu este*, dînd socoteală de el. În felul acesta dialogul ar căpăta o unitate şi în ce priveşte conţinutul, nu numai în legătură cu metoda dihotomică pusă în joc.

Dar metoda dihotomică merită să fie înţeleasă ca atare, cu reuşita ca şi *cu limitele* ei. Este surprinzător să vezi că Aristotel a putut-o privi drept „un silogism slăbit". Nimic în metoda aceasta nu justifică interpretarea aristotelică. În schimb i se poate da o interpretare perfect modernă, de eliminare succesivă a părţii care nu interesează în căutarea propusă. Este exact ce face astăzi cibernetica, în spiritul logicii moderne, unde se reduce investigaţia la simpla deosebire dintre adevărat şi fals. Ceea ce întreprinde Platon seamănă tocmai cu exemplul care se dă pentru căutarea unui cuvînt în dicţionar. Deschizi în două dicţionarul, iar cuvîntul căutat nu se află în prima jumătate, să spunem, deci e într-a doua; continui cu diviziunea şi vezi că nu se află nici într-a doua jumătate dintr-a doua; continui cu „da şi nu", găsind din vreo zece căutări cuvîntul dorit. Unitatea de investigaţie s-a numit un „bit", iar din vreo zece biţi obţii ceea ce cauţi. Nu s-ar putea oare spune că, de fiecare dată, Platon obţine, cu şapte sau opt biţi, tipul de om căutat, sofistul? Anticul a pus în aplicare procedeul prin „biţi" (deschis—închis, adevărat—

fals, da—nu) cu mult înainte de apariţia noutăţilor moderne, care sînt noutăţi doar prin viteza electronică de calcul. Este vorba deci de o investigaţie prin mijloacele obişnuite ale intelectului (e o întrebare dacă nu şi ale instinctului). Iar problema este dacă, în ciuda vitezii operaţiilor, platitudinea metodei străvechi nu a rămas intactă.

La fel sîntem ispitiţi să înţelegem, în chip modern, deopotrivă soluţia invocată de Platon pentru cea de-a şaptea definiţie. Aparent, pentru mulţi comentatori, şi în orice caz pentru cititorul neprevenit, s-ar pune acolo în joc marea problemă a fiinţei şi nefiinţei. Ea se pune, e drept, dar în chip indirect. În realitate Platon vorbeşte despre *ceva* ce este, în jurul căruia „ar fi", într-un fel, o imensitate de realităţi ce nu sînt. Un stejar nu este decît un stejar, el nu e nici tei, nici pădure, nici pasăre. Dar teiul şi pasărea, „altele" decît stejarul ce este, *sînt* şi ele, iar de aci statutul cel nou al nefiinţei, înţeleasă drept faptul de-a fi altul, alteritate pură şi simplă. Aşa ceva, iarăşi, are astăzi un nume precis: este vorba de *complementara* unei realităţi date, tot ce nu este ea. Că din punctul de vedere al ultimei se poate vorbi de nefiinţa ei actuală, este interesant, dar nu hotărîtor ontologic. Cel mult s-ar putea găsi niveluri de nefiinţă, spunîndu-se că ulmul, paltinul şi bradul, care nu sînt stejar, ar reprezenta primul nivel; calul, pasărea, un altul mai îndepărtat; iar viaţa morală ca şi obiectele tehnice, un al treilea nivel de nefiinţă, să zicem. Nu ne dăm seama dacă merită să întreprinzi astfel de distincţii „ontologice" în sînul alterităţii. Esenţialul este însă că, prin „altul" decît ceva ce este, Platon n-a întîlnit decît un tip relativ şi general de nefiinţă, la fel de puţin adînc ontologic ca şi complementara de astăzi, mai degrabă un fel de nefiinţă logică, aşadar mai puţin semnificativă.

Problema fiinţă—nefiinţă rămîne intactă, dar din fericire ea apare îndărătul soluţiei de suprafaţă a dialogului. Simplul fapt că este necesar să se invoce termenul de *ousia* în loc de *on* ar arăta că Platon e conştient de seriozitatea temei, pe care acum a pus-o în joc doar în scopul combaterii sofiştilor. În faptul că toate genurile invocate la sfîrşitul dialogului participă la fiinţă, *nefiind* fiinţa şi dovedindu-se cînd opuse cînd solidare între ele, aşadar simpla „comunitate a genurilor" care face posibilă predicaţia şi vorbirea cu sens, dar înseamnă mai mult decît predicaţie logică şi vorbire cu sens, arată că, la capătul dialogului, ar mai fi ceva de spus pe plan ontologic. Cele cinci genuri sînt şi primele cinci „categorii".

Să nu ne grăbim deci, în ciuda frumuseţii soluţiei platoniciene obţinute *între* Parmenide şi Heraclit, a crede că dialogul răspunde marilor întrebări ale filosofiei speculative. Dar el *le pune*, aşa cum pune aproape toate problemele pe care avea să le dezbată filosofia de-a lungul mileniilor. Îi mai trebuie lui Platon, ca şi filosofiei, *smikron ti*, cum spune Platon însuşi, ceva mic de tot, ca să dea răspunsul pe care gîndirea îl aşteaptă. Poate că toată cultura şi în orice caz cultura filosofic orientată înseamnă, în termeni tot platonicieni, vînătoarea unui *smikron ti*.

PERSONAJELE DIALOGULUI

Theodoros din Cyrene este matematicianul reputat, profesorul lui Theaitetos. El apăruse ca figură dominantă încă în dialogul purtînd numele celui din urmă. După Diogenes Laertios, III, 6, el ar fi fost şi profesorul de matematici al lui Platon. Se relevă că în dialogul *Theaitetos* matematicianul apare ca fiind de vîrsta lui Socrate, ceea ce face posibilă ucenicia lui Platon pe lîngă el. Mărturia acestuia din urmă arată că, la început, Theodoros a fost elev şi prieten al lui Protagoras, dedicîndu-se abia mai tîrziu matematicilor.

În privinţa acestora din urmă, contribuţia sa constă din adîncirea doctrinei iraţionalului, cu problemele ei atît de stînjenitoare pentru spiritul raţionalist grec. Tot potrivit lui Platon, după ce caracterul iraţional al lui $\sqrt{2}$ fusese dovedit de un pitagoreic anterior, Hippasos, Theodoros a pus în lumină iraţionalitatea rădăcinilor pătrate ale numerelor naturale de la 3 pînă la 17, incomensurabilitatea laturilor pătratului alcătuit cu 3, 5 ... 17, cu precizările care figurează în *Theaitetos*. (După Pauly's *Der Kleine Lexicon der Antike*).

Socrate este personajul bine cunoscut, care în chip surprinzător, poate şi semnificativ, nu conduce discuţia aici, nici nu ia parte la ea, ci se mărgineşte s-o deschidă.

Străinul din Elea pare a fi purtătorul de cuvînt al lui Platon însuşi, ceea ce ar explica tăcerea lui Socrate.

Theaitetos din Atena este tînărul înzestrat, ce seamănă cu Socrate şi promite a fi o reeditare a lui, dar care de-a lungul anilor va desfăşura o înzestrare ce părea să-i lipsească lui Socrate, cea pentru matematici. El avea totuşi să fie un membru al Academiei lui Platon. În dialogul lui Platon cu numele său, dialog ce are loc în zilele condamnării lui Socrate, adică în 399 î.e.n., Theaitetos apare ca avînd 15—16 ani. Ca matematician va avea deopotrivă contribuţii în materie de iraţional ca şi în ce priveşte construcţia celor cinci poliedre regulate, adică în două domenii ale matematicilor în care raţiunea greacă, iubitoare de forme regulate şi de finitudine, este silită să intre în dezbatere cu ea însăşi.

Înţelept, învăţat ca puţini alţii şi brav, Theaitetos se stinge din viaţă îndată după bătălia din Corint, în 369 î.e.n., bătălie din care se întorsese grav rănit.

AUTENTICITATEA DIALOGULUI

Atestările antice în ce priveşte autenticitatea dialogului sînt atît de numeroase, încît autenticitatea lui nu poate face obiectul unei îndoieli. În timp ce un comentator de la sfîrşitul veacului al XIX-lea, Ueberweg, presupunea că dialogul este scris de un elev al lui Platon, un mare comentator (dealtfel şi traducător al filosofului), Otto Apelt dădea la începutul introducerii sale la „Sämtliche Dialoge" (Band VI, F. Meiner, 1922) lista locurilor unde dialogul este citat. Pe lîngă faptul

că este amintit în dialogul următor, *Politikos*, el este menționat și de: Aristotel (*Metafizica*, 1026 b—14, 1089 a—2 cu aluzii la același dialog referitor la 237 a, 261 c); este menționat de Alexandru din Afrodisia, după mărturia lui Philoponus, în comentariile sale la *De generatione et corruptione*, 330 b 13, cu referință la *Sph.*, 246 c; în continuare cu locul 642 b—10 din *De partibus animalium*, cu aluzie la locul 220 a-b. De asemenea în *Scrisoarea* a XIII-a, cu „diviziunile" ei, pare a fi menționat *Sofistul*.

În sfîrșit, după același comentator, dialogul ar fi fost scris între a doua și a treia călătorie a lui Platon în Sicilia, așadar prin 364 î.e.n.

G. N.

Întrucît Constantin Noica nu a mai avut răgazul să definitiveze contribuția sa la prezentul volum, traducerea dialogului *Sofistul* a fost pregătită pentru tipar de către Radu Bercea și Sorin Vieru.

N.r.

SOFISTUL

[sau: *Despre ceea ce ființează;* gen logic]*

THEODOROS SOCRATE STRĂINUL DI ELEA
THEAITETOS

THEODOROS Potrivit înțelegerii de ieri[1], Socrate, venim aici așa cum se cuvenea, aducînd și pe acest străin, de neam din Elea, din cercul lui Parmenide și Zenon, un om cu deosebită pricepere într-ale filosofiei. 216 a

SOCRATE Nu cumva, Theodoros, fără să-ți fi dat seama, ne aduci, nu un străin, ci o ființă divină, după vorba lui Homer? Acesta spune cum că există tot felul b
de zeități pentru oameni ce se împărtășesc de la dreapta cinstire și la fel de bine există un zeu al străinilor[2], alăturîndu-se oamenilor spre a le vedea strîmbătățile și dreptățile. Sau poate că te însoțește, în persoana acestuia, cineva dintre cei cu puteri superioare, care să ne cîntărească disputele nouă, nevrednicilor într-ale argumentării, anume vreo zeitate a disputelor.

THEODOROS Nu de acest soi e Străinul, Socrate, ci mai reținut ceva decît cei ce se avîntă în confruntări. Iar dacă omul nu-mi pare de fel o divinitate, el c
are totuși ceva divin: așa-i socotesc eu pe toți cei ce îndrăgesc înțelepciunea.

SOCRATE Și într-adevăr bine faci, prietene. Se întîmplă totuși că semințla acestora, la drept vorbind, nu poate fi deslușită mult mai lesne decît cea a zeității. Căci oamenii de speța lor, pe care-i reprezintă în toate felurile neștiința altora, „străbat cetățile“ — cei ce nu se prefac ci sînt cu adevărat filosofi — privind de la înălțime viața oamenilor de rînd și părînd acestora a nu fi buni de nimic, altora în schimb vrednici de orice, și astfel sînt înfățișați uneori ca oameni politici, d
alteori drept sofiști, iar cîteodată dau unora impresia că sînt cu totul ieșiți din minți. Dar de bună seamă că

* Subtitlurile nu erau ale lui Platon, se știe. Un comentator de seamă, Apelt, declară că ar fi fost mai nimerit ca subtitlu: „ceea ce *nu* ființează“. În nici un caz pentru *to on* nu se poate folosi „ființă“, nici „existență“ sau „ființare“, fiind vorba de *ceva* ce ființează în sînul realităților.

m-aș bucura să aflu de la Străin, dacă-i este pe plac, ce anume gîndesc despre toate acestea cei din părțile
217 a lui și cum le califică ei.

THEODOROS Despre ce anume întrebi?

SOCRATE Despre sofist, omul politic și filosof.

THEODOROS Ce vrei să afli cu precădere și din pricina cărei nelămuriri ești ispitit să întrebi?

SOCRATE Mă gîndesc așa: să fi considerat ei drept un singur lucru ori drept două preocupările acestea, dacă nu drept trei, potrivit denumirilor, deosebind astfel trei genuri și atribuind cîte un gen fiecăruia, după nume?

THEODOROS Dar nu e nici o piedică, după cîte cred, să-ți înfățișeze acestea. Sau cum să spunem, Străine?

b STRĂINUL Chiar așa, Theodoros. Nu e nici o piedică și nici nu e greu de răspuns că au fost priviți drept trei. Totuși a stabili limpede și pe rînd ce este fiecare, nu e treabă măruntă, nici ușoară.

THEODOROS Împrejurarea face, Socrate, că ai căzut peste unele subiecte de discuții oarecum asemănătoare celor prin care și noi, înainte de venirea ta aici, îl iscodeam pe omul acesta; iar toate scuzele aduse acum față de tine, ni le-a adus și nouă, deși i-au ajuns la cunoștință — spune el — destule în privința asta și nu le-a dat uitării.

c SOCRATE Atunci nu ne refuza, Străine, primul dar pe care ți-l cerem. Dar spune-mi atît deocamdată: oare preferi să-ți înfățișezi de unul singur gîndul, printr-un discurs mai întins, spre a arăta cele ce vrei să dovedești celuilalt, sau o faci mai degrabă prin întrebări, așa cum a fost cazul cîndva și cu Parmenide care, bătrîn fiind, a pus în joc raționamente de toată frumusețea, în vremea tinereții mele?[3]

STRĂINUL Cu cineva care stă de vorbă în chip
d stăpînit, Socrate, și lăsîndu-se strunit, este mai ușor așa să intri în dialog. Dacă nu, mai bine de unul singur.

SOCRATE Atunci poți alege pentru discuție pe oricare dintre cei prezenți, căci toți se vor supune cu blîndețe. Ascultînd însă de sfatul meu, ai alege pe cineva dintre tineri, pe Theaitetos acesta, dacă nu pe un altul după gîndul tău.

STRĂINUL M-aș sfii, Socrate, întreținîndu-mă acum întîia oară cu voi, să port o convorbire altfel decît pe

bază pe replici scurte, ca în schimb să mă întind cu
o expunere greoaie, fie de unul singur, fie în legătură e
cu altcineva, de parcă aș face o demonstrație. Într-ade-
văr tema ce dezbatem acum nu este chiar așa simplă
ca întrebarea, cum ar putea spera cineva, ci se întîmplă
să țină de o foarte întinsă argumentare. Pe de altă
parte, însă, a nu face pe placul tău și al celor de față
dealtminteri, după cuvintele rostite de tine, ar fi ceva
neprietenesc din parte-mi și tare nepoliticos. Cît despre
Theaitetos, îl primesc din plin drept convorbitor, atît 218 a
pe baza celor discutate cu el mai înainte cît și a re-
comandației tale de acum.
THEAITETOS Atunci, Străine, fă astfel și ne vei
fi deopotrivă pe plac tuturor, cum spune Socrate.
STRĂINUL În privința asta nu mai e cazul să spu-
nem ceva, Theaitetos; dar acum rămîne, după cîte se
pare, ca tu să fii cel care înfruntă argumentarea. Dacă
vei avea mult de suferit, nu mă învinovăți pe mine, ci
pe acești tovarăși ai tăi.
THEAITETOS Nădăjduiesc că n-am să fiu chiar b
copleșit; dar dacă s-ar întîmpla acest lucru, ne vom
alătura pe Socrate aci de față, omonimul lui Socrate,
de aceeași vîrstă și la fel de exercitat ca mine, căruia
nu-i e ceva neobişnuit să ia adesea parte la strădaniile
mele.
STRĂINUL Bine spui și vei hotărî singur, pe mă-
sură ce vom înainta în discuție. Acum ne revine să
întreprindem cercetarea împreună, făcînd cu precădere
începutul de la sofist, după cîte mi se pare potrivit,
așadar căutînd și punînd în lumină în chip argumen-
tat ce anume ar fi. Căci în realitate, în clipa de față c
noi nu avem în comun despre acesta, tu și cu mine,
decît numele, pe cînd ce anume denumim fiecare s-ar
putea să rămînă ceva propriu fiecăruia dintre noi. Nu-
mai că întotdeauna și cu privire la orice trebuie să cazi
de acord cu celălalt despre lucru însuși, pe căi înteme-
iate, mai degrabă decît asupra numelui fără de nici o
întemeiere. În ce privește seminția pe care ne gîndim
s-o cercetăm acum, nu e chiar cel mai lesne de prins ce
e sofistul în el însuși. Totuși, cînd e vorba de între-
prins ceva ca lumea în materie de lucruri mari, tuturor
și dintotdeauna ni s-a arătat că e necesar să faci un
efort de cercetare în cele mici și lesne de aflat, înainte d
de a ajunge la primele[4]. Eu unul rețin acum pentru

noi, Theaitetos, sfatul acesta, de a ne exercita pe o temă mai ușoară în cercetarea dorită, de vreme ce socotim greu și anevoie de vînat specia sofistului — în cazul că tu nu ai cumva de indicat vreo cale mai nimerită.

THEAITETOS Dar nu am.

STRĂINUL Atunci vrei să ne facem încercarea urmărind o temă de rînd, spre a stabili exemplul pentru una mai înălțată?

e THEAITETOS Da.

STRĂINUL Ce să ne propunem însă, ca mai lesne de cunoscut și mai neînsemnat, dar la fel de greu de definit ca o temă dintre cele mari? Să luăm de pildă cazul pescarului cu undița. Nu este el ceva bine cunoscut oricui și lipsit de vreo însemnătate deosebită?

THEAITETOS Așa e.

219 a STRĂINUL În schimb felul de a analiza cazul lui, ca și întemeierea lui rațională, nădăjduiesc să nu fie nepotrivite pentru cele ce urmărim.

THEAITETOS Ar fi ceva izbutit, atunci.

STRĂINUL Să începem cu el, așadar, și anume pe această cale. Spune-mi, oare trebuie să-l socotim priceput în ceva, sau un ins lipsit de meșteșug și doar înzestrat cu cine știe ce altă capacitate?

THEAITETOS Cîtuși de puțin lipsit de meșteșug.

STRĂINUL Numai că, în materie de meșteșuguri există, în mare, două specii[5].

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Există, pe de-o parte, meșteșugul cultivării pămîntului și tot ce ține de preocuparea noastră pentru trupul muritor, ca și pentru așa-zisele mijloace
b de trai făurite și plăsmuite pentru acesta, după cum există ceea ce ține de imitarea a ceva, putînd fi cuprinse toate sub un singur nume.

THEAITETOS În ce fel și sub ce nume?

STRĂINUL Privitor la orice lucru pus pe lume de cineva fără să fi avut ființă dinainte, noi spunem că lucrul făcut este un produs, în timp ce făptuitorul e un producător.

THEAITETOS Pe drept.

STRĂINUL Iar în toate cele înfățișate adineauri, natura lor consta tocmai în aceasta.

THEAITETOS Într-adevăr așa era.

STRĂINUL Putem vorbi așadar despre capacitatea de producere, ce le cuprinde pe toate.

THEAITETOS Fie. c

STRĂINUL În schimb apoi, în ce privește întreaga învățătură și cunoaștere ca specie, precum și arta de-a cîștiga bani, arta de-a purta lupte atletice, arta de-a vîna, la ele toate, dat fiind că nici una nu este creatoare de ceva, ci fie se înstăpînește prin cuvînt și faptă asupra realităților date, fie ia lucrurile din stăpînirea celor ce le dețineau, din toate aceste pricini s-ar putea spune că trebuie cuprinse laolaltă drept părți ale unui meșteșug, ce s-ar numi: de luare în stăpînire.

THEAITETOS S-ar cuveni așa.

STRĂINUL Atunci, de vreme ce printre meșteșuguri unele sînt de luare în stăpînire, altele de produ- d
cere, Theaitetos, în care dintre ele să rînduim pe cel al pescarului cu undița?

THEAITETOS E limpede că printre cele de luare în stăpînire.

STRĂINUL Dar nu este meșteșugul luării în stăpînire de două specii, unul de-a obține schimburi de bună voie, prin daruri sau prin vînzare și cumpărare, celălalt de a-și însuși lucrurile fie prin fapta întreprinsă, fie prin cuvînt?

THEAITETOS Așa s-ar arăta, potrivit celor spuse.

STRĂINUL Cum însă? arta de a-și însuși ceva nu trebuie și ea împărțită în două?

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Socotind tot ce se făptuiește pe față drept act de luptă, ce se făptuiește pe ascuns, drept e
act de vînătoare.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Ar fi atunci nefiresc să nu împărțim în două și meșteșugul de-a vîna.

THEAITETOS Spune, cum.

STRĂINUL Divizînd în vînătoarea celor neînsuflețite, de o parte în a celor însuflețite, de alta.

THEAITETOS Bineînțeles, de vreme ce există amîndouă.

STRĂINUL Cum n-ar exista? Dar să lăsăm deo- 220 a
parte vînătoarea celor neînsuflețite, ca neavînd nume, în afară de cazul scufundărilor în mare și cîteva rare de acest fel; în schimb cealaltă vînătoare, a ființelor însuflețite, este de numit vînătoare de viețuitoare.

THEAITETOS Așa să fie.

STRĂINUL Acum însă, nu ar fi ceva potrivit să indicăm două genuri ale vînătorii de viețuitoare, anume vînătoarea celor pedestre, împărțită în multe specii și sub multe nume, ca fiind vînătoare a ființelor ce merg pe uscat, cealaltă, vînătoare a viețuitoarelor ce înoată, așadar de ființe acvatice?

THEAITETOS Întru totul potrivit.

b STRĂINUL De fapt, în lumea înotătoarelor noi deosebim genul înaripat, de-o parte, de cel acvatic propriu-zis, de alta.

THEAITETOS Nici vorbă.

STRĂINUL Iar despre întreaga vînătoare a genului înaripat se spune îndeobște că este de păsări.

THEAITETOS Se spune așa într-adevăr.

STRĂINUL Cît despre cea a soiului acvatic, se poate spune că ține întreagă de pescuit.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Acum, această din urmă vînătoare să n-o divizăm în cele două părți mai mari ale ei?

THEAITETOS În ce părți?

STRĂINUL În cele ce reies din faptul că vînătoarea se face uneori prin prindere, alteori prin lovire.

THEAITETOS Cum înțelegi asta și în ce fel o deosebești pe fiecare?

STRĂINUL Pe una, prin aceea că tot ce se prinde prin împresurare și luare în captivitate se numește pe
c drept captură.

THEAITETOS Sigur că da.

STRĂINUL Plasele, năvoadele, lațurile, coșurile și cele de acest soi să le numim noi altfel decît mijloace de capturare?

THEAITETOS Defel.

STRĂINUL Așadar această parte a pescuitului o vom numi vînătoare prin captură, sau așa ceva.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe cînd cea întreprinsă cu undița și cu
d lovituri de trident este deosebită; laolaltă va trebui să vorbim acum despre vînătoarea prin lovire. Sau cum, Theaitetos, s-o numim mai bine?

THEAITETOS Să nu ne sinchisim de nume, ajunge și acesta.

STRĂINUL La vînătoarea prin lovire, acum, cred

că cea întreprinsă noaptea, la lumina focului, ar putea fi denumită potrivit vînătoare la foc.

THEAITETOS Negreșit.

STRĂINUL Cît despre cea de ziuă, în măsura în care tridentele au și ele cîrlige în vîrfuri, denumirea potrivită ar fi de pescuit cu cîrlige.

THEAITETOS Așa se și spune. e

STRĂINUL Iar la vînătoarea cu cîrlige prin lovire, un fel se întreprinde de sus în jos, prin folosirea mai ales a tridentelor, numindu-se, cred, pescuit cu tridentul.

THEAITETOS După vorbirea unora.

STRĂINUL Partea rămasă reprezintă, ca să spunem așa, o specie unică.

THEAITETOS Anume care?

STRĂINUL Pescuitul cu cîrlig, prin rănirea opusă celei dintîi, anume lovind peștii nu oriunde se nimerește în corp, cum se întîmplă cu tridentul, ci de fiecare dată în capul și gura vînatului, astfel încît să poată fi tras de jos în sus, cu nuiele și trestii. Iar pentru acest soi de pescuit, ce nume să spunem, Theaitetos, că ar trebui dat? 221 a

THEAITETOS Mi se pare că tocmai ce țintеam adineauri să aflăm a fost obținut acum.

STRĂINUL Așadar de rîndul acesta tu și cu mine am ajuns la o înțelegere asupra pescuitului cu undița nu numai în ce privește numele, ci am căpătat pe deplin și o rațiune definitorie pentru lucru însuși. Într-adevăr, din cuprinsul artelor și meșteșugurilor, jumătate era de luare în stăpînire; luarea în stăpînire însemna, în jumătatea ei, a-și însuși lucrul, însușirea lucrului înseamnă vînătoare, vînătoarea la rîndul ei este, în jumătatea ei, de ființe vii, iar aceasta poate fi de ființe acvatice, care la rîndul ei înseamnă în jumătatea ei de jos pescuitul, iar pescuitul poate fi prin rănire, avînd ca diviziune rănirea cu ajutorul cîrligului. În cazul celei din urmă, avem rănirea prin tragere de jos în sus, luîndu-și numele după însăși acțiunea săvîrșită. Ea este cea căutată, pe numele ei fiind pescuitul cu undița. b c

THEAITETOS Așa ni s-a și arătat îndeajuns, cu totul.

STRĂINUL Haide atunci să întreprindem a afla

deopotrivă, pe baza acestui exemplu, ce anume este sofistul.

THEAITETOS Da, cu toată atenția.

STRĂINUL La prima cercetare pe care am întreprins-o, problema era: dacă pescarul cu undița trebuie socotit un neștiutor, sau stăpîn pe un meșteșug anumit?

THEAITETOS Așa era.

STRĂINUL Acum, în cazul cel nou, să-l socotim
d oare pe omul nostru neștiutor, Theaitetos, sau sofist în adevăratul înțeles?

THEAITETOS Nicidecum neștiutor. Înțeleg ce vrei să spui, anume că nici nu încape vorbă ca el să fie așa, de vreme ce poartă un astfel de nume.

STRĂINUL Un meșteșug, după cîte se pare, trebuie să admitem că are și el.

THEAITETOS Care să fie acela?

STRĂINUL Dar, pe Zeus, să nu ne fi dat noi seama că insul în cauză este înrudit cu celălalt?[6].

THEAITETOS Cine, cu cine?

STRĂINUL Pescarul cu undița, cu sofistul.

THEAITETOS În ce chip?

STRĂINUL Amîndoi îmi apar ca fiind un fel de vînători.

e THEAITETOS Vînător a ce, în ultimul caz? căci despre celălalt am arătat-o.

STRĂINUL Am divizat adineauri, pare-mi-se, toată vînătoarea în două, deosebind vînătoarea de ființe ce înoată și cea de ființe mergătoare pe uscat.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În prima parte am cercetat cazul vietăților înotătoare în apă, numai. În schimb genul pedestru l-am lăsat deoparte, nedisociat, declarînd că ar avea mai multe specii.

222 a THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Așadar pînă aici sofistul și pescarul au mers umăr la umăr, ținînd amîndoi de arta înstăpînirii asupra a ceva.

THEAITETOS Așa au părut.

STRĂINUL Însă ei se dezbină odată cu vînătoarea de ființe vii, unul îndreptîndu-se spre mare, uneori și spre rîuri și lacuri, pentru a vîna vietățile din ele.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Altul se îndreaptă spre pămînt și spre

fluvii diferite, pline de bogăţie şi tinereţe, ca nişte pajişti îmbelşugate, căutînd să se înstăpînească asupra odraslelor de acolo.

THEAITETOS Cum înţelegi asta? b

STRĂINUL La vînătoarea de fiinţe pedestre se ivesc două părţi mai mari.

THEAITETOS Care e fiecare?

STRĂINUL Prima e cea de fiinţe domestice, a doua de fiinţe sălbatice.

THEAITETOS Să existe o vînătoare de fiinţe domestice?

STRĂINUL În măsura în care omul este fiinţă domestică. Hotărăşte cum vrei, fie că nu socoteşti pe nici una domestică, fie pe o alta domestică, iar pe om sălbatic, fie în sfîrşit că spui despre om cum că e o fiinţă domestică, dar nu socoteşti că există vreo vînătoare de oameni. Alege dintre acestea ce-ţi va fi pe plac, dar arată-ne care ţi-e gîndul.

THEAITETOS Eu sînt de părere, Străine, că sîntem fiinţe domestice şi declar totodată că există vînătoare de oameni. c

STRĂINUL Atunci să spunem că şi vînătoarea de fiinţe domestice este îndoită.

THEAITETOS După ce criteriu?

STRĂINUL Determinînd, de pildă, că meşteşugul hoţiei, al luării de sclavi, al tiraniei şi, în genere, al războiului alcătuiesc laolaltă una, anume vînătoarea prin violenţă.

THEAITETOS Bine ai spus.

STRĂINUL Pe cînd arta vorbirii în tribunale, în faţa poporului, sau arta convorbirii, din nou luate laolaltă, sînt denumite ca o singură artă, cea a puterii de convingere. d

THEAITETOS Pe drept.

STRĂINUL Iar despre arta puterii de convingere noi spunem că are două genuri.

THEAITETOS Care sînt ele?

STRĂINUL Unul, convingerea obţinută în viaţa privată, altul în cea publică.

THEAITETOS Să acceptăm că fiecare alcătuieşte o specie.

STRĂINUL Numai că, vînătoarea din viaţa privată se întreprinde, pe de o parte prin cîştig, pe de alta prin oferire de daruri.

THEAITETOS Nu înțeleg.

STRĂINUL După cîte se pare, n-ai luat aminte încă la felul de a vîna al celor îndrăgostiți.

THEAITETOS În ce privință?

e STRĂINUL În aceea că îndrăgostiții fac daruri celor pe care vor să-i cucerească.

THEAITETOS Ce spui e foarte adevărat.

STRĂINUL Una dintre specii ar fi deci arta celui ce iubește.

THEAITETOS De bună seamă.

STRĂINUL La vînătoarea în vederea unui cîștig, faptul de-a intra în legătură cu cineva prin atenții și, în genere, de a ademeni prin plăcere, obținînd un cîștig numai pentru propria bună stare, un asemenea meșteșug, după cîte îmi dau seama, l-am putea numi
223 a arta de-a linguși, sau de-a face pe plac.

THEAITETOS Cum altfel să-l numim?

STRĂINUL Iar a spune sus și tare că faci legături cu oamenii de dragul virtuții, dar primind bani drept răsplată, să nu reprezinte oare un gen de vînătoare demn de numit într-un fel?

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Atunci cu ce nume? Încearcă s-o spui.

THEAITETOS Dar este limpede: am făcut dovada, dacă nu mă înșel, că am dat peste sofist. Spunîndu-i așa, cred că-l denumesc cu numele potrivit.

b STRĂINUL Pe baza argumentării de acum, Theaitetos, vînătoarea ce se întreprinde prin arta de a se înstăpîni, vînătoarea de ființe vii, terestre, domestice, de oameni, în viața privată, pentru cîștig, cu plată, în aparență educativă, a tinerilor bogați și de neam, trebuie numită sofistică. Așa au reieșit lucrurile din argumentare.

THEAITETOS Întru totul așa.

c STRĂINUL Pe de altă parte lucrurile mai pot fi privite într-un fel[7]; căci aceea ce căutăm acum nu ține de o artă de rînd, ci de una fără îndoială deosebit de variată. Într-adevăr, din cele spuse mai sus ai putea avea impresia că nu e vorba de genul căutat acum, ci de un altul.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Arta de a se înstăpîni avea două specii, una fiind pe bază de vînătoare, alta pe bază de schimb.

THEAITETOS Așa era.

STRĂINUL Despre partea pe bază de schimb, n-am putea cumva spune că se divide în schimb de daruri și schimb prin cumpărare?

THEAITETOS Să spunem așa.

STRĂINUL La rîndul său, schimbul prin cumpărare se împarte în două.

THEAITETOS Cum? d

STRĂINUL Schimb prin vînzare de către producător el însuși și schimb comercial, al celui care pune pe piață produsele altora.

THEAITETOS Așa întru totul.

STRĂINUL Dar la schimbul comercial, cel săvîrșit în sînul cetății și alcătuind o bună jumătate din schimb nu se numește oare comerț de trafic?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe cînd cel făcut din oraș în oraș, prin cumpărare și vînzare, se numește negustorie.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Însă în cazul negustoriei, nu constatăm oare că o parte din ea se face cu produsele ce e
hrănesc și folosesc trupului, o alta cu cele pentru suflet, prin plată în bani?

THEAITETOS Cum înțelegi asta?

STRĂINUL Poate că bunurile ce privesc sufletul le pierdem din vedere, în timp ce pe celelalte le cunoaștem destul de bine.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Să dăm atunci drept exemplu întreaga 224 a
artă a muzelor, purtată de fiecare dată din oraș în oraș, achiziționată într-o parte, vîndută într-alta, tot astfel desenele și pictura, arta producătoare de minunății, sau multe altele privind sufletul, unele sortite să-l desfete, altele aduse anume și vîndute pentru preocupări serioase. Pe cel care le pune în circulație și le vinde, este cazul să-l numim negustor, la fel de bine ca pe cel ce vinde hrană și băutură.

THEAITETOS Foarte adevărat.

STRĂINUL Prin urmare și pe cel care cumpără și b
vinde dintr-un oraș într-altul învățături, schimbîndu-le pe bani, îl vei numi la fel, nu-i așa?

THEAITETOS Din plin.

STRĂINUL Nu s-ar putea numi, pe bună dreptate, artă declamatorie o parte din negoțul acesta în cele

sufletești, pe cînd cealaltă parte, deși ar purta un nume la fel de ridicol, ar reprezenta totuși un trafic de cunoștințe ce ar trebui calificat prin înrudire cu activitatea corespunzătoare?

THEAITETOS De bună seamă.

STRĂINUL Iar pentru acest meșteșug al negoțului de cunoștințe, partea care privește virtutea tre-
c buie să poarte un nume, cea privitoare la cunoștințe deosebite, alt nume.

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Cu privire la asemenea alte cunoștințe, s-ar potrivi denumirea de negoț cu arte și discipline. Cît despre prima parte, încumetă-te tu să-i dai numele.

THEAITETOS Dar ce alt nume pe care i l-aș da n-ar fi greșit, în afară de numele genului căutat acum, care este tocmai genul sofistic?

STRĂINUL Nici un altul. Atunci să-l strîngem bine, rezumînd și spunînd că arta sofisticii s-a dovedit, într-un al doilea rînd, ca ținînd de meșteșugul înstăpînirii asupra a ceva, al schimbului, al cumpărării
d și vînzării, al negoțului, al negoțului în cele sufletești cu privire la argumente și învățături, un meșteșug de comercializare a virtuții.

THEAITETOS Cu totul astfel.

STRĂINUL În al treilea rînd, acum, bănuiesc că și pentru cazul cuiva care s-ar stabili aici în cetate, pe de o parte cumpărînd, pe de alta urzind singur învățături cu privire la acestea și vînzîndu-le pentru un ins care și-ar propune să-și cîștige într-altfel viața, tu n-ai folosi alt nume decît cel de mai sus?

THEAITETOS Cum m-aș gîndi?

STRĂINUL Așadar[8] meșteșugul de a se înstăpîni
e prin schimb, prin vînzare și cumpărare, deopotrivă revînzînd, sau vînzînd produse proprii, în ambele feluri, doar să fie în joc genul acesta de negoț cu învățăturile, un asemenea meșteșug tu îl numești statornic, după cîte se pare, sofistică.

THEAITETOS Neapărat, căci rezultă din dovada făcută.

STRĂINUL Să cercetăm mai departe dacă nu cumva genul pe care-l urmărim s-ar potrivi cu ceva de soiul următor.

THEAITETOS Cu ce? 225 a

STRĂINUL Meșteșugul înstăpînirii era pentru noi, într-o parte a sa, arta de a da lupta.

THEAITETOS Așa era într-adevăr.

STRĂINUL Ar avea rost prin urmare să-l dividem în două.

THEAITETOS Spune, în ce părți.

STRĂINUL Să rînduim în el de-o parte emulația, de alta întrecerea.

THEAITETOS Așa este.

STRĂINUL Dar în ce privește întrecerea, aceleia care are loc corp la corp, mai întîi, este destul de firesc și potrivit să i se dea un nume, să spunem cel de întrecere a puterilor.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În schimb pentru întrecerea prin confruntarea argumentelor, cine oare, Theaitetos, ar numi-o altfel decît arta de a controversa?[9] b

THEAITETOS Nicidecum altfel.

STRĂINUL Dar arta privitoare la controverse trebuie divizată în două.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Pe de-o parte — în măsura în care împotriva unei argumentări desfășurate se opune o argumentare tot desfășurată, și anume una în public, despre ce este just într-o situație și ce nu este — meșteșugul se numește avocatură.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În schimb celei din viața privată, întretăiată de întrebări și răspunsuri, obișnuim noi să-i dăm alt calificativ decît cel de artă a disputei în contradictoriu?

THEAITETOS Nici un altul.

STRĂINUL În arta disputei în contradictoriu, partea în care se dezbate cu privire la contracte, dar la c întîmplare și fără meșteșug, trebuie socotită o specie deosebită, de vreme ce argumentarea a identificat-o drept diferită; totuși nu a fost cazul să i se dea un nume nici de către înaintași, nici de noi.

THEAITETOS Pe drept, căci ar însemna să facem prea multe distincții mărunte.

STRĂINUL În schimb a dezbate în chip meșteșugit, atît asupra celor juste și injuste, cît și asupra altor

teme în genere, oare nu se numește în chip obișnuit arta discuției eristice?

THEAITETOS Cum nu?

d STRĂINUL Dar în arta eristicii, o parte este de pierdere, alta de cîștig.

THEAITETOS Chiar așa .

STRĂINUL Să încercăm acum a spune ce denumire trebuie să poarte fiecare.

THEAITETOS E necesar, într-adevăr.

STRĂINUL După judecata mea, ceea ce se întreprinde din simpla satisfacție a îndeletnicirii cu astfel de lucruri, uitînd de interesele proprii și vorbind pentru majoritatea ascultătorilor, fără a le trezi totuși vreo plăcere, se numește, pur și simplu: vorbărie[10].

THEAITETOS Așa se numește, într-un fel.

e STRĂINUL Dar contrariul acesteia, ducînd la un profit din dezbaterile întreprinse în viața privată, denumește-l la rîndul tău tu acum.

THEAITETOS Iarăși, cine n-ar greși spunînd altceva decît că ne iese înainte și acum, pentru a patra oară[11], sofistul acela surprinzător, pe care îl tot urmărim?

226 a STRĂINUL Deci nimic altceva nu definește pe sofist decît genul aducător de cîștig, după cîte se pare, al artei de-a disputa eristic, de-a disputa în contradictoriu, de-a controversa, de-a lupta, de-a înfrunta, de-a lua în stăpînire ceva, așa cum ne-a arătat argumentarea.

THEAITETOS Întru totul.

STRĂINUL Constați, deci, cît de adevărat se și spune despre vînatul acesta cum că are multe înfățișări, confirmîndu-se proverbul: „nu-l prinzi cu o singură mînă“.

THEAITETOS Atunci cu amîndouă mîinile.

STRĂINUL Așa trebuie să și facem, după puterile
b noastre, schimbînd felul de-a urmări vînatul. Ți-aș cere să-mi spui: denumim noi îndeletnicirile casnice în vreun fel?

THEAITETOS În multe chiar. De care dintre ele vrei să întrebi?

STRĂINUL Despre cele de soiul lui a strecura, sau a cerne, a vîntura, a alege.

THEAITETOS Cum adică?

STRĂINUL Pe lîngă acestea și: a dărăci, a descîlci,

a țese și nenumărate alte meșteșuguri pe care le știm bine. Sau nu?

THEAITETOS Ce anume urmărești să arăți în legătură cu exemplele pe care le propui? Pune-mi între- c
barea pentru toate laolaltă.

STRĂINUL Toate cele menționate separă, într-un fel, lucrurile.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Atunci, potrivit cu argumentarea mea, vom considera că pentru toate acestea există o singură artă, cu un singur nume.

THEAITETOS Ce nume să-i dăm?

STRĂINUL Meșteșugul de-a selecta.

THEAITETOS Fie.

STRĂINUL Caută să vezi acum dacă în el n-am putea surprinde două specii.

THEAITETOS Prea repede îmi ceri să văd asta.

STRĂINUL Dar nu încape îndoială că, în felurile d
menționate de a selecta, unul despărțea ce e mai rău de ce e mai bun, altul asemănătorul de asemănător.

THEAITETOS Oarecum așa arată acum cele spuse.

STRĂINUL Denumirea acestui din urmă fel n-aș putea-o da; dar pentru celălalt, selectarea a ce e bun și înlăturarea a ce e rău, pot s-o dau.

THEAITETOS Spune, ce nume?

STRĂINUL Aș zice că orice asemenea selectare s-ar putea numi, pentru toate cazurile, curățire.

THEAITETOS Într-adevăr așa.

STRĂINUL La rîndul său felul de selectare prin e
curățire nu apare el oricui ca fiind dublu?

THEAITETOS După un răstimp de cercetare, poate; dar așa pe loc, n-o văd.

STRĂINUL Și totuși, la corpuri, este cazul ca numeroasele feluri de curățire să fie cuprinse sub un nume.

THEAITETOS Care feluri și ce nume?

STRĂINUL Pentru tot ce este viu, se poate vorbi de un fel de curățire lăuntrică trupească, prin acțiunea potrivită a gimnasticii și a medicinii, iar în cele 227 a
exterioare, chiar dacă invocăm aspecte de rînd, toate cele înfățișate de spălat. Pentru corpurile celor neînsuflețite — de care se îngrijește meșteșugul dărăcitului de pildă și, în genere, al pieptănării — există.

în legătură cu tot felul de îndeletniciri mărunte, multe denumiri, ce pot părea ridicole.

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Ba chiar întru totul ridicole, Theaitetos. Numai că, în ce privește metoda argumentărilor, nu trebuie să intereseze în mai mică sau mai mare măsură cîte un meșteșug ce folosește buretele decît unul care dozează leacurile, în înțelesul că unul ne-ar folosi la curățirea celor de rînd, altul pentru purifi-
b carea celor însemnate. Căci spre a putea obține noima și înțelesul tuturor meșteșugurilor, procedeul care urmărește să înțeleagă ce e înrudit și ce nu, în toate artele și meșteșugurile, le valorifică în chip egal, sub acest raport, pe toate, nețiînd seama, dată fiind asemănarea lor, că unele sînt mai ridicole decît altele și că, spre a lămuri meșteșugul vînătorii, este mai plină de demnitate arta strategului militar decît vînătoarea de purici; cel mult e mai trufașă. La fel cum, în legătură cu întrebarea pe care-o pui, cum anume să denumim toate mijloacele destinate curățirii corpului, fie la cele vii, fie la cele neînsuflețite, metoda nu va face
c vreo deosebire între denumiri mai onorabile și mai puțin onorabile. Ei îi revine doar ca, de o parte punînd purificarea[12] în cele ale sufletului, să cuprindă laolaltă tot ce este curățire în cazul altor lucruri. Căci s-a separat, în cele de acum, purificarea în materie de cuget de toate celelalte, dacă înțelegem cum trebuie ce urmărește ea.

THEAITETOS Cred că am înțeles și recunosc că există două specii de purificare, una dintre ele fiind cea privitoare la suflet, deosebită de purificarea corpului.

STRĂINUL Cît se poate de bine. Dar acordă-mi
d atenție și pentru cele ce urmează, cînd încercăm să divizăm în două părți cele spuse.

THEAITETOS Pe oriunde m-ai conduce, mă voi strădui să fac cu tine diviziunea.

STRĂINUL Nu spunem noi oare că viciul este altceva decît virtutea, în sînul sufletului?

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Iar purificarea însemna să renunți la una dintre părți, izgonind-o, în măsura în care ține într-un fel de rău.

THEAITETOS Așa era.

STRĂINUL Și pentru suflet, așadar, în măsura în care am obține înlăturarea răului, am vorbi în chip potrivit numind procedeul „purificare“.

THEAITETOS Cît se poate.

STRĂINUL Acum, două sînt speciile răului în suflet.

THEAITETOS Care anume?

STRĂINUL Primul este aidoma cu starea de boală 228 a
la corp; celălalt aidoma cu cea a urîțeniei.

THEAITETOS N-am înțeles.

STRĂINUL Nu ți-ai dat seama, cumva, că boala este tot una cu dezbinarea trupească?

THEAITETOS Nici la așa ceva nu văd ce să răspund.

STRĂINUL Crezi că dezbinarea înseamnă altceva decît coruperea prin dezacord a ceva din fire înrudit?

THEAITETOS Defel.

STRĂINUL Iar urîtul, să însemne el altceva decît genul, peste tot aducător de stricăciune, al lipsei de măsură potrivită?

THEAITETOS Nicidecum altfel. b

STRĂINUL Dar cum? În suflet, la cei ce au o purtare rea, nu ne-am dat noi seama că se împotrivesc între ele judecățile și dorințele, vrerile și plăcerile, dreapta chibzuință și mîhnirile?

THEAITETOS Și încă din plin.

STRĂINUL Numai că, toate acestea s-au ivit în chip necesar ca fiind înrudite.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Denumind așadar dezbinare și boală răul sufletesc, noi calificăm lucrurile în chip potrivit.

THEAITETOS Cît se poate.

STRĂINUL Acum, în toate cîte au parte de miș- c
care și se îndreaptă către o țintă, dacă, în strădania de-a o atinge, cîte un avînt aduce statornic dezordine și neîmplinire, vom spune oare că li se întîmplă așa datorită armoniei între ele, sau dimpotrivă, datorită dizarmoniei?

THEAITETOS E limpede că datorită dizarmoniei.

STRĂINUL Dar noi știm bine că orice suflet este pretutindeni neștiutor fără de voie.

THEAITETOS Din plin.

STRĂINUL Iar a fi neștiutor este propriu unui
suflet care, avîntîndu-se către adevăr dar rătăcind în d

ce privește înțelegerea lui, sfîrșește în starea de sminteală.

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Rămîne stabilit, atunci, că sufletul nechibzuit este rău și descumpănit.

THEAITETOS Așa arată lucrurile.

STRĂINUL Există în el, după cîte se pare, următoarele două genuri de vicii. Primul, numit răutate de cei mai mulți, reprezintă cît se poate de limpede o boală a lui.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe al doilea oamenii îl numesc neștiință, dar ei nu-l acceptă drept un rău, unul ivit doar la suflet.

e THEAITETOS Trebuie să recunosc întru totul ceva ce șovăiam să admit pe cînd vorbeai adineaori, anume că în suflet există două genuri de vicii. Într-adevăr și lașitatea și neînfrînarea și pornirea nedreaptă, toate sînt de socotit boli ale noastre, în timp ce neștiința cea vastă și felurită trebuie să fie rînduită drept o afecțiune urîtă.

STRĂINUL Oare pentru trup nu se iviseră două arte, în legătură cu cele două suferințe?

THEAITETOS Care erau ele?

229 a STRĂINUL În ce privește urîțenia, gimnastica; pentru boală medicina.

THEAITETOS E limpede.

STRĂINUL Cît despre nesăbuință, pornire nedreaptă, sau lașitate, arta cea mai potrivită de-a le reprima s-a dovedit a fi justiția.

THEAITETOS Așa se arată, spre a vorbi după opinia oamenilor.

STRĂINUL Ia spune-mi: În materie de neștiință, în întregul ei, s-ar putea invoca vreo altă artă mai nimerită decît învățătura?

THEAITETOS Nici una.

STRĂINUL Ei bine, să declarăm cumva că există
b un singur gen de învățătură, sau există mai multe, admițînd că două dintre ele sînt mai însemnate? Ia gîndește-te.

THEAITETOS Asta și fac.

STRĂINUL Iată, cred că pe calea aceasta am putea-o afla cel mai lesne.

THEAITETOS Pe care cale?

STRĂINUL Cercetînd dacă nu cumva neștiința însăși se poate tăia pe din două. Dacă ea este îndoită, atunci e limpede că și învățătura trebuie să aibă două părți, cîte una pentru fiecare dintre diviziunile neștiinței.

THEAITETOS Cum? Întrevezi cumva ceea ce căutăm acum?

STRĂINUL În ce privește neștiința, mi se pare c
că văd ceva de proporții mari, greu de prins într-o specie definită, ceva care să țină în cumpănă toate celelalte părți.

THEAITETOS Anume ce?

STRĂINUL Faptul de-a crede că știi ce nu știi. Pe această cale ni se nasc nouă tuturor greșelile, cîte le săvîrșim cu gîndul.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Iar numai pentru acest fel de necunoaștere, aș zice, trebuie rostit numele de neștiință.

THEAITETOS Cu adevărat așa.

STRĂINUL Cum trebuie calificată însă partea de învățătură prin care ne eliberăm de această neștiință?

THEAITETOS Părerea mea, Străine, ar fi că în d
alte privințe trebuie pusă în joc învățarea cîte unui meșteșug, dar în privința aceasta este vorba de ceea ce numim, la noi aici, educație.

STRĂINUL Ba în aproape toată lumea greacă, Theaitetos. Numai că, trebuie să cercetăm în plus dacă educația este toată de un fel, sau dacă nu cumva are și ea vreo diviziune demnă de-a fi menționată.

THEAITETOS Să cercetăm așadar.

STRĂINUL Astfel, mie mi se pare că și ea se divide, într-un fel.

THEAITETOS Anume cum?

STRĂINUL Pentru educația prin vorbă, una dintre căi pare a fi mai aspră, pe cînd cealaltă cale este mai e
lină.

THEAITETOS Care anume este fiecare?

STRĂINUL Una este cea tradițională, părintească, de care se folosea lumea mai ales pentru copii și de care mulți se folosesc încă, atunci cînd aceștia greșesc, uneori certîndu-i, alteori dîndu-le cu blîndețe îndemnuri. 230 a
Cineva ar putea pe drept numi totul: educație prin mustrare.

THEAITETOS Așa și este.

STRĂINUL Pentru cealaltă ramură, cîțiva, dîndu-și seama de natura lucrurilor, au sfîrșit prin a crede că orice fel de neștiință este fără de voie și că nu va admite defel să învețe cel care se crede învățat în materia respectivă, instrucțiunea prin mustrare fiind aici de mic folos, oricît te-ai strădui.

THEAITETOS Pe drept cred ei așa.

b STRĂINUL Pentru înlăturarea convingerii în chestiune ei pun în joc alte mijloace.

THEAITETOS Care?

STRĂINUL Pun întrebări, în domeniul în care omul își închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înșeală se vădesc lesne, ei le strîng laolaltă prin argumente pe cîte o temă și le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-și sînt contrare unele altora în cîte o aceeași materie, dintr-o aceeași privință și sub un același raport. Dîndu-și seama de ce li s-a întîmplat, unii se mînie pe ei înșiși, îmblînzindu-se față de convorbitor, iar în felul acesta ei se descătușează de
c părerea prea bună și prea sigură despre ei, obținînd o desprindere de toate, care naște în ei plăcerea deosebită de a da ascultare, de tot prețul pentru cel care o resimte. Într-adevăr, prietene, gîndul celor care-i purifică este ca al medicilor; și la fel cum au considerat aceștia, pentru cele trupești, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gîndit și ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoștințe înainte de-a fi fost supus de ci-
d neva unui examen critic și astfel făcut să se rușineze de opiniile ce, împiedicînd obținerea de cunoștințe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că știe altceva decît cele pe care le știe.

THEAITETOS Acesta și este demersul cel mai bun și înțelept.

STRĂINUL Așa stînd lucrurile, Theaitetos, examenul critic trebuie privit totodată drept purificarea cea mai însemnată, chiar supremă, în timp ce insul ce nu i s-a supus, chiar de s-ar întîmpla să fie Marele Rege, trebuie socotit o ființă de mare impuritate, în
e măsura în care e neinstruit și plin de strîmbătate, tocmai în privința în care ar fi trebuit ca omul ce tinde

la adevărata împlinire să fie întru totul purificat și ales.

THEAITETOS Cu adevărat așa.

STRĂINUL Numai că, pe cei care pun în joc o asemenea artă în ce fel să-i numim? M-aș teme să le 231 a
spun sofiști.

THEAITETOS De ce?

STRĂINUL Spre a nu le acorda prea mult.

THEAITETOS Însă cele de mai sus se potrivesc cîte unuia dintre aceștia.

STRĂINUL Într-adevăr, cum se potrivește cîinelui lupul, și anume celui mai blînd cel mai sălbatic. Cine vrea să obțină siguranța gîndului, trebuie să fie mereu atent mai ales la asemănări, fiind vorba de un gen cît se poate de alunecos. Totuși fie așa. Căci nu cred că disputa va purta asupra unor mărunțișuri atunci b
cînd se vor lua măsuri suficiente de asigurare.

THEAITETOS Așa și este probabil.

STRĂINUL Fie deci arta purificării una a meșteșugului de-a selecta, iar în sînul purificării să acceptăm pe cea pentru suflet, de ea ținînd arta de a învăța, iar de ultima educația. În cadrul educației, examenul critic ce are loc față de o deșartă aparență de știință, potrivit cu expunerea de argumente, să spunem că nu este altceva decît sofistica de soiul cel mai ales.

THEAITETOS Să spunem așa. Dar, spre a vorbi sincer, mă simt cam nedumerit în fața varietății răspun- c
surilor la întrebarea ce este cu-adevărat sofistul.

STRĂINUL E firesc să fii nedumerit. Dar trebuie să te gîndești că sofistul este acum în și mai mare încurcătură, neștiind în ce fel să mai iasă din plasa argumentării; căci este adevărat proverbul cum că nu e chiar ușor să fugi de toate. Este așadar momentul să-i atribuim încă mai mult.

THEAITETOS E bine spus.

STRĂINUL Mai întîi, să facem o pauză, să ne tragem puțin sufletul și, în chip de odihnă, să rezumăm lucrurile între noi[13]. Spune, în cîte feluri ni s-a arătat d
a fi sofistul. Primul fel găsit, pare-mi-se, era de-a fi un vînător retribuit de cei tineri și bogați.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Al doilea era de-a fi, în mare, un fel

de negutător cu privire la învățăturile necesare sufletului.

THEAITETOS Perfect.

STRĂINUL Al treilea fel nu se dovedea cel de-a fi, în aceeași materie, un fel de traficant de învățături?

THEAITETOS Da, iar în al patrulea rînd era vînzător de marfă proprie în materie de învățătură.

STRĂINUL Bine ți-ai amintit. Al cincilea fel voi încerca să mi-l amintesc eu: era de-a fi un combatant
e în materie de argumente, practicînd așadar arta antagonismului și definindu-se prin meșteșugul controverselor.

THEAITETOS Așa era.

STRĂINUL În ce privește al șaselea fel, acesta părea supus controversei. Noi l-am stabilit totuși, fiind de acord în a spune că el însemna purificarea de părerile ce se împotrivesc învățăturilor (bune) cu privire la cele sufletești.

THEAITETOS Întru totul așa.

232 a STRĂINUL Dacă un ins ce pare știutor în multe domenii este denumit ca avînd un singur meșteșug, nu crezi oare că trebuie să fie ceva nesănătos în imaginea aceasta? Este limpede că resimțind așa ceva cu privire la un meșteșug, nu e în stare să perceapă acel aspect spre care țintesc toate învățăturile puse în joc, el folosind astfel pentru ele mai multe nume în locul unuia singur.

THEAITETOS Firește, așa ar părea să fie.

b STRĂINUL Să luăm deci seama și să nu pățim și noi așa cu cercetarea noastră, din delăsare. Să reluăm deci principalul din cele spuse despre sofist. Un aspect mai ales, mi-a apărut ca exprimîndu-l cel mai bine.

THEAITETOS Care anume?

STRĂINUL Spuneam că, într-un fel, el este profesionist al contrazicerii.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Dar nu sfîrșea el prin a fi dascăl și pentru alții în această materie?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Să vedem în fapt în ce privință declară aceștia că sînt în măsură a preda știința contrazicerii.
c Să întreprindem această cercetare într-astfel, mai întîi[14]. Spune-mi, oare asupra celor divine, cîte rămîn nelămurite mulțimii, sînt ei în stare să facă aceasta?

THEAITETOS Cel puțin așa se spune despre ei.

STRĂINUL Dar asupra celor văzute pe pămînt și în cer, ca și a altora asemănătoare?

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Desigur că în întîlnirile private, ori de cîte ori se afirmă ceva în general despre devenire și despre ființă, îi putem observa iscusiți în a contrazice și făcînd pe ceilalți capabili să facă la fel.

THEAITETOS Întru totul.

STRĂINUL Dar cu privire la legi și la toate cele d
ce țin de politic, oare nu făgăduiesc ei să predea știința combaterii?

THEAITETOS Ca să spunem așa, cu adevărat nimeni nu ar intra în dialog cu ei, dacă n-ar făgădui așa ceva.

STRĂINUL În fapt cu privire la toate în ansamblu, ca și la orice meșteșug în parte, capacitatea de-a da replica, față de fiecare profesionist însuși, a fost făcută publică întrucîtva, prin procedeele consemnate în scrieri, pentru oricine ar vrea să le învețe.

THEAITETOS Pari a te referi la scrierile lui Protagoras despre arta de-a disputa și la altele. e

STRĂINUL Și la multe scrieri diferite, tinere. Fiindcă într-adevăr, nu ține oare de știința contrazicerii, în primul rînd, să se dovedească în măsură a pune în discuție orice?

THEAITETOS Cel puțin dă impresia că nu-i lipsește mai nimic.

STRĂINUL Pe toți zeii, tu oare, tinere, crezi cu putință așa ceva? Căci s-ar putea întîmpla ca voi, cei tineri, să vedeți mai pătrunzător lucrurile, noi mai șters.

THEAITETOS Ce să vedem și mai ales ce vrei să 233 a
spui? Nu-ți prea înțeleg întrebarea.

STRĂINUL Dacă vreun ins este în stare să le știe pe toate.

THEAITETOS Dar, Străine, fericită stirpe ar fi aceasta a noastră.

STRĂINUL Atunci cum să combată pe un știutor cineva neștiutor el însuși? Și cum, combătîndu-l, să spună ceva ca lumea?

THEAITETOS În nici un fel.

STRĂINUL Care să fie atunci miracolul înzestrării sofistice?

THEAITETOS În ce privință?

b STRĂINUL În privința felului în care sînt ei în stare să treacă celor tineri părerea cum că ei, sofiștii, sînt cei mai iscusiți în toate și față de toți. Căci este limpede: dacă nici nu s-au dovedit în stare a contrazice în chip potrivit, nici n-au părut așa celorlalți, ba dacă, chiar părînd așa, ei nu s-ar arăta, prin contestația lor, mai plini de înțelepciune la minte, atunci, după spusa ta, cu greu ar putea consimți cineva, retribuindu-i, să le devină ucenic într-acestea.

THEAITETOS Cu greu desigur.

STRĂINUL Dar acum ei consimt?

THEAITETOS Și încă cum.

c STRĂINUL Deoarece, după cîte cred eu, le par știutori în cele pe care le dezbat în contradictoriu.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Să facă ei așa în toate privințele, te întreb?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Vasăzică față de ucenici ei par întru totul știutori.

THEAITETOS Și încă cum!

STRĂINUL Nefiind cu-adevărat. Căci așa ceva s-a dovedit cu neputință.

THEAITETOS Cum să fie cu putință?

STRĂINUL Ca atare sofistul s-a dovedit că deține un fel de cunoaștere prin simplă opinie despre toate, iar nu adevărul.

d THEAITETOS Chiar așa, spusa noastră de acum părînd cea mai potrivită despre ei.

STRĂINUL Atunci să luăm pentru ei un model mai lămurit.

THEAITETOS Care anume?

STRĂINUL Pe acesta. Și încearcă, acordîndu-mi toată atenția, să răspunzi cît mai bine.

THEAITETOS În ce privință?

STRĂINUL Să presupunem că cineva ar declara, nu atît că afirmă sau infirmă, ci că știe și poate să facă orice, printr-un singur meșteșug.

e THEAITETOS Cum spui „orice"?

STRĂINUL Văd că ignori pînă și începutul spuselor noastre. Căci pari a nu înțelege pe acest „orice".

THEAITETOS Chiar că nu.

STRĂINUL Vreau așadar să spun prin „orice“ tu, și eu, și în afara noastră celelalte ființe vii, precum și arborii . . .

THEAITETOS Ce tot spui?

STRĂINUL Dacă ar pretinde cineva că ne poate face pe tine, pe mine și toate celelalte făpturi.

THEAITETOS Cum să pretindă că ne face? Căci 234 a
nu vorbești de vreun agricultor, de vreme ce declari că e vorba de făcut și viețuitoare.

STRĂINUL Așa spun eu, și pe deasupra că face și marea, și pămîntul, și cerul, și pe zei, ca și toate celelalte. Și astfel, făcîndu-le la iuțeală pe fiecare dintre acestea, el le oferă altora pentru cîțiva gologani.

THEAITETOS Vorbești despre vreo joacă.

STRĂINUL Cum însă? Arta celui ce pretinde a ști toate și a putea instrui pe altul asupră-le, pentru puțini bani și în scurt timp, ți se pare ție a fi o joacă?

THEAITETOS Întru totul, aș zice.

STRĂINUL Atunci știi tu de vreo specie de joacă b
mai artistică și mai plăcută decît arta imitației?

THEAITETOS Nicidecum. Ai invocat într-adevăr un fel de artă dintre cele mai bogate, una care îmbrățișează totul, în chipul cel mai variat.

STRĂINUL Prin urmare, despre cel care pretinde a fi în măsură să le facă pe toate, printr-un singur meșteșug, știm oarecum acest lucru că, oferind imitații și echivalențe ale realităților, prin arta sa de-a zugrăvi, va fi în măsură, înfățișînd de la distanță cele zugrăvite tinerilor necopți la minte, să-i facă a crede, pe nesimțite, că orice ar dori el să pună pe lume poate să și realizeze în fapt.

THEAITETOS Cum nu? c

STRĂINUL Dar atunci? Să nu bănuim noi că există și în ce privește argumentările un meșteșug care să te pună în situația de a-i amăgi pe cei tineri și pe cei încă străini cu adevărul lucrurilor, prin argumentări adresate auzului, trecîndu-le pe dinainte un fel de imagini verbale pentru toate lucrurile, așa încît ei să le creeze impresia că se rostește adevărul și că el, vorbitorul, este cel mai învățat om dintre toți, în toate privințele?

THEAITETOS De ce n-ar exista o astfel de artă? d

STRĂINUL Așa stînd lucrurile, Theaitetos, oare la majoritatea ascultătorilor de atunci, după trecerea unui

răstimp și cu înaintarea lor în vîrstă, precum și datorită unei mai bune întîlniri cu realitățile, ca și a nevoii unei perceperi limpezi a lor, pe baza celor resimțite, să nu se petreacă o schimbare în părerile de
e atunci, așa încît lucrurile mari să apară acum mărunte, cele simple, grele, iar toate plăsmuirile în materie de vorbire și argumentare să se răstoarne cu totul, sub roadele celor ce vor fi făptuit?

THEAITETOS Așa este, cel puțin după cîte judec, la anii mei. Mă tem însă că și eu sînt dintre cei încă mult depărtați de realități.

STRĂINUL Află că tocmai asta ne vom strădui, noi toți, și ne străduim să te apropiem cît mai mult, fără a te supune la mari încercări. Dar mai spune-mi aceasta
235 a despre sofist: să nu fi devenit limpede faptul că el este din rîndul celor ce ne amăgesc, în calitatea sa de imitator al lucrurilor, sau să ne mai îndoim noi că despre toate cîte poate pune el în discuție nu posedă cu-adevărat cunoștințele?

THEAITETOS Cum am putea, Străine? Este acum aproape limpede, după cele spuse, că el e din rîndul celor ce practică o joacă.

STRĂINUL Trebuie deci să-l definim drept un vrăjitor și imitator.

THEAITETOS Cum să-l privim altfel?

STRĂINUL Hai acum, sarcina noastră este să nu
b mai scăpăm din mîini vînatul. Căci, într-un fel, l-am și prins într-o plasă a uneltelor de argumentare în materie, așa încît nu va mai putea scăpa din situația aceasta, de-acum înainte.

THEAITETOS Care situație?

STRĂINUL De-a nu fi altceva decît un ins din ginta făcătorilor de minuni.

THEAITETOS Și mie așa îmi apare.

STRĂINUL Este cazul atunci să analizăm cît mai repede meșteșugul de-a reda imagini, iar dacă, adîncindu-ne în el, s-ar întîmpla ca sofistul să ne reziste la început, să-l înlănțuim cu mijloacele pe care le pre-
c scrie logos-ul regal[15], astfel încît să dăm acestuia captura obținută. Dacă însă cumva el se mai ascunde într-un fel, datorită fețelor felurite ale mimeticii, atunci să-l urmărim mai departe, divizînd întruna partea ce-l va fi primit în sînul ei pînă ce îl vom capta. În general nici el nici vreun alt gen de lucruri nu s-ar putea

lăuda că scapă din strînsoarea metodei puse în joc, într-o materie ce poate fi cercetată așa, în parte ca și în întreg[16].

THEAITETOS Bine spui și pe această cale să înaintăm.

STRĂINUL Potrivit cu felul de analiză întreprins, mi se pare și de astă dată limpede că se pot înregistra două specii de mimetică; totuși în care dintre ele să d
spunem că figurează specia căutată, nu mă simt încă în stare să aflu.

THEAITETOS Spune-ne cel puțin, mai întîi, care sînt cele două părți rezultate din diviziune.

STRĂINUL În ce privește mimetica, una dintre părți este, după mine, meșteșugul redării întocmai. Acesta are loc mai ales atunci cînd cineva execută imitația potrivit proporțiilor modelului, în lungime, lățime și adîncime, adăugînd culorile corespunzătoare e
fiecărui lucru.

THEAITETOS Dar ce? Nu toți imitatorii se străduie să facă asta?

STRĂINUL Nicidecum, cel puțin nu aceia care plăsmuiesc sau zugrăvesc realități de oarecare mărime. Căci dacă de pildă ar reda proporțiile adevărate ale întruchipărilor frumoase, știi bine că partea de sus ar 236 a
apărea mai mică decît se cuvine, cea de jos mai mare, din pricina faptului că într-un caz privim mai de departe, într-altul mai de aproape.

THEAITETOS Întocmai așa.

STRĂINUL Nu trebuie oare să ne placă la creatori faptul că, lăsînd de-o parte adevărul, ei introduc acum, în imaginile lor, nu proporțiile reale, ci pe cele care sînt aparente?

THEAITETOS Întocmai.

STRĂINUL Atunci n-ar fi drept ca, pe una dintre reproduceri, întocmai fiind, s-o numim chiar icoană?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Iar astfel, nu e drept ca partea cores- b
punzătoare din mimetică să fie numită, cum am spus mai sus, meșteșug al redării întocmai?

THEAITETOS Așa trebuie numită.

STRĂINUL Dar acum? În cazul că aceea ce pare asemănător cu frumosul este așa nu dînd urmare proporțiilor, dacă cineva și-ar lua osteneala de a privi îndeajuns cele de proporții mari și ar spune că imagi-

nea nu e întocmai cu ce se pretinde, atunci ce nume să dăm? În măsura în care doar pare a se asemui dar nu se aseamănă, oare nu am numi-o plăsmuire?

THEAITETOS Desigur.

STRĂINUL Și într-adevăr, partea aceasta nu este de toată însemnătatea, atît în arta de a zugrăvi, cît
c și în întreaga mimetică?

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL În ce privește meșteșugul ce nu produce icoana ei, ci plăsmuiește, nu l-am numi noi cel mai bine meșteșug de plăsmuire?

THEAITETOS Din plin.

STRĂINUL Prin urmare acestea două sînt speciile artei imaginilor, meșteșugul redării întocmai și cel de plăsmuire.

THEAITETOS Pe drept.

STRĂINUL Însă ceea ce ignoram mai înainte, în care parte anume să rînduim sofistul, nici acum nu pot încă să văd limpede. Insul acesta e cu adevărat
d uluitor și tare greu de întrevăzut, de vreme ce și acum s-a putut ascunde cu atîta iscusință încît să trebuiască a fi căutat într-o specie inaccesibilă.

THEAITETOS Așa s-ar zice.

STRĂINUL Dar ești de acord cu mine în cunoștință de cauză, sau cumva, deprins cum ești să te lași purtat de argumentare, te-a tras curentul înspre o grăbită consimțire?

THEAITETOS Cum și de ce ai spus asta?

STRĂINUL Ne aflăm cu adevărat, tinere preafericit, în miezul unei cercetări tare anevoioase; căci faptul
e de-a arăta și de-a părea fără a și fi precum și faptul de-a spune unele lucruri fără ca ele să fie adevărate, toate acestea s-au dovedit dintotdeauna pline de serioase greutăți. Într-adevăr, în ce fel să califici falsul spre a putea spune sau crede că el există cu-adevărat, iar spunînd așa să nu te vezi prins în contradicții, iată
237 a un lucru tare greu de prins cu mintea, Theaitetos.

THEAITETOS Cum adică?

STRĂINUL Gîndul de mai sus a cutezat să ne ducă la presupunerea că neființa există[17]. Căci altminteri falsul nu s-ar ivi. Totuși, tinere, marele Parmenide ne declara dintru început și pînă la capăt, nouă tinerilor de atunci, lucrul acesta, pe care-l rostea mereu, atît

în proză cît și în versuri:

„Căci nicicînd vreo constrîngere — spune el — nu va putea face să fie lucrurile ce nu sînt;
Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare" (trad. D. M. Pippidi).

Așadar, el este cel care ne dă mărturie. Dar cel mai b
mult dintre toate ne-o va arăta argumentarea însăși, dacă o punem pe cît posibil la încercare. Acesta e lucrul de luat în considerație mai întîi, dacă nu cumva dorești altfel.

THEAITETOS Îmi voi rîndui gîndul după vrerea ta. Desfășoară argumentarea pe calea cea bună, întreprinzînd-o tu însuți, și mergi înainte, ducîndu-mă pe calea aleasă.

STRĂINUL Trebuie să și facem așa. Spune-mi, ne îngăduim noi să rostim cîte o expresie ca: a nu fi defel?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Atunci — nu de dragul certei, nici al joacei — dacă de-a binelea s-ar întîmpla ca vreu- c
nul dintre ascultători să conceapă unde anume trebuie să pună el în joc acest termen, „ce nu este", să ne-o spună. Ce oare să credem cu privire la domeniul și la lucrul pentru care va folosi el expresia, precum și la lămurirea pe care o poate da cuiva?

THEAITETOS Întrebi ceva greu, aproape aș spune că-mi este unuia ca mine, cu totul de neatins.

STRĂINUL Dar măcar un lucru e vădit, că asupra a ceva din cele ce ființează nu poate fi aplicat „ce nu este".

THEAITETOS Cum să fie?

STRĂINUL Vasăzică de vreme ce nu poate fi aplicat asupra a ce este, nu va putea fi nici asupra a „ceva".

THEAITETOS Cum să fie?

STRĂINUL Nu ne e limpede și acest lucru, cum că d
rostim cuvîntul „ceva" de fiecare dată în legătură cu o realitate ce este? Căci a-l rosti pur și simplu, gol de orice și desprins de toate realitățile, este ceva cu neputință, nu?

THEAITETOS Cu neputință.

STRĂINUL Dar cercetînd în acest fel lucrul, ești de acord că neapărat cel ce spune „ceva", spune „ceva anumit"?

THEAITETOS Așa neapărat.

STRĂINUL Vei încuviința așadar că „ceva“ este semnul unuia, „ceva și altceva“ semnul a două, „niște“ al mai multora.

THEAITETOS Cum nu?

e STRĂINUL Pe cînd cel ce spune „nu ceva“, neapărat că spune întru totul: „nimic“.

THEAITETOS Neapărat întru totul.

STRĂINUL Oare nu e de recunoscut chiar că acela care vorbește astfel nu spune nimic? Nu cumva trebuie să declarăm că nici măcar nu vorbește, cel care ar încerca să rostească „ce nu este“?

THEAITETOS Argumentul ar putea astfel curma nedumerirea.

238 a STRĂINUL Nu spune încă vorbe mari. Mai există, tinere fericit, nedumeriri, iar printre ele rămîne cea mai însemnată și prima. Căci ea poartă asupra însuși principiului dezbaterii.

THEAITETOS Cum spui asta? Vorbește, nu șovăi.

STRĂINUL Într-un fel, realității ce este i se poate oricînd adăuga o altă realitate ce este.

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL În schimb să credem noi cu putință ca la ce nu este să i se adauge vreuna dintre cele ce sînt?

THEAITETOS Cum oare?

STRĂINUL Să luăm numărul, în întregul lui. Noi îl punem ca făcînd parte dintre cele ce sînt.

b THEAITETOS De vreme ce cu deosebire trebuie socotit ca fiind.

STRĂINUL N-am putea nicidecum încerca, prin urmare, să atribuim non-existentului pluralitatea sau unitatea la ce nu este.

THEAITETOS Pe bună dreptate nu, pare-se, după cele dovedite.

STRĂINUL Dar în acest caz, cum ar putea cineva fie rosti, fie pur și simplu concepe pe cele ce nu sînt sau ceea ce nu este, dincolo de număr?

THEAITETOS Spune, în ce fel?

STRĂINUL În clipa cînd spunem „cele ce nu sînt“, oare nu încercăm să adăugăm pluralul numărului?

c THEAITETOS Ei bine?

STRĂINUL Iar la „ce nu este“ nu folosim, dimpotrivă, unitatea?

THEAITETOS Cît se poate de limpede.

STRĂINUL Numai că nu este nici potrivit, nici drept, spunem noi, să-l acordăm pe „ce este“ lui „ce nu este“.

THEAITETOS Vorbești perfect adevărat.

STRĂINUL Înțelegi bine, prin urmare, că nu e posibil ca aceea ce nu este, ca atare, să fie proclamat, rostit sau conceput, ci el este de neconceput, ca și de nerostit, de neproclamat și irațional?

THEAITETOS Întru totul așa.

STRĂINUL Am greșit oare, mai înainte, declarînd d
că vom invoca cea mai serioasă nedumerire asupra-i? Să fie alta mai serioasă?

THEAITETOS Cum să fie?

STRĂINUL Acum însă, minunat prieten, nu bănuiești oare, pe baza acelorași spuse, că ceea ce nu este pune deopotrivă în grea încurcătură și pe cel care-l contestă, astfel încît ori de cîte ori cineva încearcă să-l conteste, se vede silit a spune despre el lucruri ce par contradictorii?

THEAITETOS Cum asta? Spune-o încă mai limpede.

STRĂINUL Nu de la mine trebuie să vezi ce e mai limpede. În momentul în care am stabilit că aceea ce nu e
este nu trebuie să se împărtășească nici de la unitate, nici de la pluralitate, l-am declarat, mai înainte ca și acum, a fi unu; căci am spus „ce nu este“. Negreșit că înțelegi.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe de altă parte, chiar adineauri spuneam că el este de neproclamat, de nerostit și irațional. Mă urmărești?

THEAITETOS Cum să nu te urmăresc?

STRĂINUL Așadar cînd încercam acum să-i alătur pe „este“ întreprindeam ceva contrar celor dinainte. 239 a

THEAITETOS Așa se pare.

STRĂINUL Căci alăturîndu-i pe a fi, nu-i așa că-l tratăm ca fiind unu?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Iar la fel, declarîndu-l irațional, de nerostit și de neproclamat, vorbeam ca și cum ar fi fost unu.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Trebuie deci să admitem că, dacă cineva ar vorbi cum se cuvine, nu-l va putea determina

nici ca fiind unu, nici ca fiind plural, necum invoca pur și simplu ca fiind el însuși, căci potrivit acestei denumiri chiar [ceea ce nu este] ar ține de specia unității.

THEAITETOS Întocmai.

b STRĂINUL Așa fiind, ce să mai vorbească cineva despre cazul meu? El și-ar da seama că, mai înainte ca și în cele de acum, n-aș fi eu în stare a găsi cîtuși de puțin o tăgadă pentru ce nu este. Cum am spus, deci, nu este cazul să aflăm în cuvintele mele felul potrivit de a vorbi despre ce nu este, ci lasă-ne acum să căutăm în bine unul.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Iată, dovedește-ne buna ta înzestrare, încordează-ți gîndul pe cît vei putea, dat fiind că ești tînăr, și încearcă acum — fără a adăuga nici ființa, nici unitatea, nici pluralitatea la ce nu este — să rostești ceva îndreptățit despre el.

c THEAITETOS Dar, mi-ar trebui un mare elan și ar fi tare nesăbuit, în cazul meu, dacă m-aș avînta să încerc ceva, după ce am văzut ce ți s-a întîmplat ție.

STRĂINUL Dacă asta e părerea ta, atunci să ne lăsăm deoparte, pe tine și pe mine. Pînă în clipa cînd vom fi întîlnit pe cineva în stare a face aceasta, să mărturisim că sofistul, mai viclean decît oricine, s-a ascuns într-un colț inaccesibil nouă.

THEAITETOS Cu adevărat așa pare.

STRĂINUL Astfel, dacă am declara că el posedă un
d meșteșug de-a face plăsmuiri, îi va fi lesne să întoarcă împotriva noastră felul de-a argumenta, întrebîndu-ne, în clipa cînd l-am numi creator de simple imagini: ce numim noi, în fond, imagine? Trebuie să vedem, Theaitetos, ce se poate răspunde insului acestuia la întrebarea lui.

THEAITETOS Îi vom răspunde simplu: imaginile din apă și din oglinzi, în plus cele zugrăvite și sculptate, ca și toate celelalte de acest fel.

e STRĂINUL Se vede lămurit, Theaitetos, că n-ai multă experiență în materie de sofiști.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Ei ți se vor înfățișa cu ochii închiși, ca la inițiere, sau ca neavînd ochi pur și simplu.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL În clipa cînd răspunzi astfel sofistului,

menționînd cele ce se văd în oglinzi sau în sculpturi, el îți va ironiza spusa, care are rost pentru cineva care vede, și se va preface a nu ști nimic nici despre oglinzi, nici despre ape, nici în general despre vedere, ci îți va 240 a
cere să-i spui doar ce rezultă din argumente.

THEAITETOS Și anume?

STRĂINUL Să răspunzi ce ai socotit tu demn de calificat printr-un singur nume, în pluralitatea de care vorbeai, spunînd „imagine“ peste tot, ca fiind una. Vorbește deci și apără-te, nedînd înapoi în fața omului[18].

THEAITETOS Ce să spunem despre imagine, Străine, decît că este, față de lucrul adevărat cu care seamănă, un altul, aidoma.

STRĂINUL Dar un astfel de altul este adevărat, b
sau ce vrei să spui cu „aidoma“?

THEAITETOS Nu e defel adevărat, ci asemănător.

STRĂINUL Cînd spui lucru adevărat, spui ceva ce este cu-adevărat.

THEAITETOS Așa.

STRĂINUL Dar ce nu e lucru adevărat este contrar adevărului, nu?

THEAITETOS Desigur.

STRĂINUL Atunci asemănătorul, după cîte spui tu, nu e ceva ce este cu-adevărat, de vreme ce îl declari neadevărat?

THEAITETOS Ba el este desigur, într-un fel.

STRĂINUL Dar în chip adevărat, spui tu.

THEAITETOS Nu, desigur; doar imagine cu-adevărat.

STRĂINUL Atunci ceea ce numeam noi imagine este cu-adevărat ceva ce nu este cu-adevărat?

THEAITETOS Sîntem în primejdia să se fi petre- c
cut o împletire între ce nu este și ce este, cît se poate de stranie.

STRĂINUL Cum să nu fie stranie? Vezi și tu, deci, că din nou, datorită acestui schimb alternativ, sofistul cel cu multe capete ne-a silit ca, fără voia noastră, să admitem ca fiind, într-un fel, ce nu este.

THEAITETOS Văd, și încă cum.

STRĂINUL Dacă vom defini care-i este meșteșugul, vom mai putea rămîne de acord cu noi înșine?

THEAITETOS În ce fel și de ce anume te temi, vorbind așa?

STRĂINUL Dacă vom spune despre el că ne amă- d
gește cu plăsmuiri și că meșteșugul său este unul al

amăgirii tocmai, vom admite cumva că mintea noastră dă crezare opiniei false pe baza meșteșugului aceluia? Sau ce să spunem?

THEAITETOS Aceasta tocmai. Ce altceva să spunem?

STRĂINUL La rîndul ei, opinia falsă va fi cea care concepe contrariul[19] celor ce sînt, nu?

THEAITETOS Contrariul.

STRĂINUL Tu susții deci că opinia falsă poartă asupra celor ce nu sînt?

THEAITETOS Negreșit.

e STRĂINUL Oare ea privește pe cele ce nu sînt ca nefiind, sau consideră că sînt ceva și cele ce nu sînt defel?

THEAITETOS Consideră că trebuie în fapt să fie și cele ce nu sînt, de vreme ce poți greși, chiar și o clipă.

STRĂINUL Dar ce? Nu va fi o opinie și spusa că n-ar fi defel cele ce sînt pe deplin?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Și acest lucru va fi fals?

THEAITETOS Și acesta.

STRĂINUL Iar astfel cred, pe același temei, teza
241 a cum că nu sînt cele ce sînt și că sînt cele ce nu sînt, va trebui socotită falsă, cred.

THEAITETOS Cum n-ar fi altminteri?

STRĂINUL Nicidecum, probabil. Numai că sofistul nu va spune asta. Ce iscusință ar putea face pe un ins cu dreaptă judecată să le admită, cînd ele au fost recunoscute mai înainte ca de neproclamat, de nerostit, iraționale și fără sens? Înțelegem noi bine, Theaitetos, ce spune el?

THEAITETOS Înțeleg perfect ce va spune: că susținem contrariul celor de adineaori, cînd ne încumetam a declara că există falsitate atît în păreri cît și potrivit cu argumentările. Ne vedem siliți adesea să
b alăturăm existentului și inexistentul, după ce admiseseem adineaori că acest lucru e întru totul cu neputință.

STRĂINUL Ți-ai amintit bine. Dar a sosit timpul să hotărîm ce-i de făcut cu sofistul; căci îți dai bine seama cît de lesne se pot ivi tot felul de obiecții și nedumeriri, atunci cînd l-am trata ca făcînd parte dintre profesioniștii falsurilor și amăgirilor.

THEAITETOS Fără doar și poate.

STRĂINUL Și totuși n-am enumerat încă decît o mică parte din obiecții, ele fiind nenumărate, ca să c
spunem așa.

THEAITETOS Dacă lucrurile stau astfel, ar fi, după cîte se pare, cu neputință să punem mîna pe sofist.

STRĂINUL Dar să renunțăm noi oare, sub cuvînt că sîntem neputincioși?

THEAITETOS Eu nu spun că trebuie, în cazul că sîntem cît de cît în stare să-l prindem pe ins.

STRĂINUL Fii deci îngăduitor și, așa cum spui acum, te vei resemna, chiar dacă vom obține puțin de tot dintr-o laborioasă argumentare.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Atunci îți cer mai ales ceva. d

THEAITETOS Ce?

STRĂINUL Să nu mă socotești în stare de-a săvîrși un paricid.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Vom fi siliți să punem la încercare teza părintelui Parmenide, apărînd-o pe a noastră, și să facem violență lucrurilor spunînd că, într-un fel, este ceea ce nu este și, la rîndul său, ceea ce este nu este.

THEAITETOS Probabil de aceea și trebuie dată lupta, cu argumentarea noastră.

STRĂINUL Într-adevăr, cum să nu iasă la lumină lucrurile chiar și pentru un orb, după vorba obișnuită? e
Dacă cuvintele lui [Parmenide] nu sînt combătute, nici admise, atunci cu greu ar putea cineva pomeni despre o vorbire falsă sau [simplă] părere, fie la imagini, fie la reproduceri, fie la imitații, fie la plăsmuiri, ba încă la toate meșteșugurile, cîte sînt asupră-le, fără a se face ridicol cînd e silit să se contrazică în cele ce susține.

THEAITETOS Cît se poate de adevărat.

STRĂINUL De aceea și trebuie să îndrăznim acum 242 a
a ne împotrivi argumentului părintesc, sau atunci să-l lăsăm așa cum este, dacă vreo sfială ne împiedică a face acel lucru.

THEAITETOS Dar nimic nu ne va împiedica s-o facem.

STRĂINUL Atunci îți voi mai cere ceva, mic de tot, în al treilea rînd.

THEAITETOS Spune, dar.

STRĂINUL Mărturiseam adineaori că, într-un fel,

eu m-am simțit și mă simt și acum lipsit de curaj în a combate acest argument.

THEAITETOS Așa spuneai.

STRĂINUL Mă tem într-adevăr după ce am spus asta, să nu-ți par nechibzuit, zbătîndu-mă așa în toate
b felurile. Doar de dragul tău voi întreprinde combaterea argumentului, dacă vom reuși să-l combatem.

THEAITETOS În ce mă privește, nu voi socoti defel că păcătuiești întreprinzînd combaterea și dovada aceasta. Hai acum, îndrăznește să mergi spre țintă.

STRĂINUL Să vedem acum pe unde trebuie începută o asemenea argumentare plină de primejdii. Mă gîndesc, tinere, că va fi cazul s-o luăm pe următoarea cale.

THEAITETOS Care anume?

STRĂINUL Mai întîi, să recapitulăm cele ce ni se
c arată acum lămurit, ca nu cumva, tulburați fiind de ele, să cădem prea lesne de acord între noi, de parcă am fi în bună ordine.

THEAITETOS Spune-ți mai lămurit gîndul.

STRĂINUL S-ar zice că e prea sumară, la Parmenide și la oricine s-a încumetat vreodată să descrie realitățile, deosebirea pe care o fac ei în ce privește numărul și natura lor.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Fiecare dintre ei îmi pare să istorisească un mit, ca și cum am fi copii, unul spunînd de pildă că sînt trei[20] realități existente, în conflict între
d ele cîteodată, alteori împrietenindu-se și dînd la iveală adevărate cununii cu odraslele lor și cu grija de progenitură; pe cînd cîte un altul, susținînd că sînt două[21], umedul și uscatul, sau caldul și recele, le pune și împreunează laolaltă. În schimb ginta noastră eleată, începînd cu Xenofan și încă dinainte de el, își desfășoară miturile despre realitatea existentă ca și cum aceasta ar fi de un fel peste tot[22]. Dar mai tîrziu unele muze ioniene și siciliene au fost de părere că a împleti cele
e două perspective este lucrul cel mai sigur, spunînd astfel că realitatea existentă este totodată plurală și una, subzistînd prin dușmănie și prietenie[23]. Căci dezbinîndu-se, ea se acordă cu sine statornic, ne declară cele mai hotărîte dintre muze, pe cînd altele mai îngăduitoare au mlădiat gîndul spunînd că lucrurile nu sînt totdeauna așa, ci doar succesiv, întregul lumii fiind

cînd unu și plin de prietenie datorită Afroditei, cînd plural și în dezbinare cu sine, prin cine știe ce dușmănie. În materia asta, a declarat că unul a vorbit pe bună dreptate, altul nu, este greu de hotărît, fiind de-altfel condamnabil a aduce întîmpinări prea grave unor oameni de seamă din alte timpuri. În schimb, a declara următoarele, fără nici un fel de jignire adusă cuiva... 243 a

THEAITETOS Ce?

STRĂINUL ... că ne-au nesocotit peste măsură pe cei mai mulți dintre noi, sfidîndu-ne. Într-adevăr, nu s-au sinchisit dacă putem să-i urmărim sau nu în cele ce spun, ci și-au dus fiecare pînă la capăt propriul gînd. b

THEAITETOS În ce sens spui asta?

STRĂINUL În clipa cînd cineva dintre ei declară că pluralitatea este sau s-a ivit sau se ivește, ori că este unu sau doi, și cînd altul spune despre cald că se amestecă cu recele, presupunînd cumva, nu-i așa, compuneri și descompuneri, atunci Theaitetos, pe toți zeii, poți tu pricepe în fiecare caz ce spun ei? Pe vremea cînd eram mai tînăr, ori de cîte ori auzeam pe cineva vorbind despre ceea ce ne pune în perplexitate acum, anume ceea ce nu este, socoteam că pricep lucrurile fără greș. Acum însă vezi și tu unde am ajuns cu perplexitatea asupră-le.

THEAITETOS Văd. c

STRĂINUL Poate că nu mai puțin resimțim, în sinea noastră, ceva de aceeași natură despre ceea ce este, totuși noi declarăm că îl deținem din plin și că pricepem despre ce e vorba, atunci cînd îl invocă cineva, în timp ce opusul lui nu-l pricepem, deși față de amîndouă sîntem la fel așezați.

THEAITETOS Poate.

STRĂINUL Lucrurile stau la fel, în fapt, și cu celelalte teme puse în joc mai înainte.

THEAITETOS Bineînțeles.

STRĂINUL Pe cele mai multe, dacă ești de părere, le vom cerceta mai tîrziu; acum ne revine să analizăm principiul cel mare, principiul director. d

THEAITETOS De care vorbești? Sau este limpede: ființa lucrurilor[24], spui tu acum, este cea care trebuie cercetată mai întîi, ce anume socotesc cei ce spun că o arată pe ea însăși.

STRĂINUL Ai și dat răspunsul, Theaitetos. Susțin într-adevăr că trebuie să ne îndrumăm cercetarea, ca

și cum i-am avea în față și i-am supune la întrebări de acest soi: „Iată, toți cei care afirmați că întregul lumii este dat de cald și rece, sau de alte două asemănătoare, ce vreți oare să afirmați cu 'amîndouă', spu-
e nînd că există atît amîndouă cît și fiecare? Ce să înțelegem de la voi că înseamnă faptul acesta de a fi? Să fie un al treilea față de cei doi termeni și să stabilim că, după voi, întregul lumii nu ar mai fi îndoit, ci întreit? Căci atunci cînd declarați pe fiecare dintre cei doi ca fiind, nu spuneți că faptul de a fi, în cazul lui amîndoi, este la fel. Luați ca pereche, ar fi cumva un lucru. Dar nu ar avea ființă ca două".

THEAITETOS Drept spui.

STRĂINUL Denumiți voi, atunci, ca fiind faptul de-a fi amîndouă?

THEAITETOS Poate.

244 a STRĂINUL Numai că, iubiți prieteni, — am spune noi — și în felul acesta cele două ar fi cît se poate de lămurit una.

THEAITETOS Foarte drept ai vorbit.

STRĂINUL Întrucît așadar noi am intrat în nedumerire, lămuriți-ne voi lucrurile, arătîndu-ne ce anume vreți să înțelegeți cînd vorbiți despre ceea ce este. Voi știți lucrurile astea de multă vreme, desigur, pe cînd noi doar credeam a le ști, iar acum am căzut în perplexitate. Învățați-ne deci mai întîi tocmai acest lucru, spre a nu ne închipui că înțelegem cele spuse
b de voi, cînd în realitate se întîmplă exact contrariul. Iar rostind și cerînd acestea de la ei, ca și de la cei ce susțin că lumea e făcută din mai mult decît unu, spunem noi ceva jignitor, tinere?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

STRĂINUL Dar în ce privește pe cei care susțin că întregul lumii este unu, oare nu trebuie aflat, pe cît posibil, ce anume declară ei că e ființa lucrurilor?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Atunci să ne răspundă ei la aceasta: Susțineți, într-adevăr, că nu ființează decît Unu? — Susținem, vor spune. Nu-i așa?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Cum adică? Denumiți voi ceva prin ființa lucrurilor?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Denumiți astfel ce este Unu, folosind două nume pentru același lucru, sau cum? c

THEAITETOS Care le va fi răspunsul la asta, Străine?

STRĂINUL E limpede, Theaitetos, că nu-i vine defel ușor să răspundă la ce a fost întrebat, acum ca și privitor la altele, celui care susține o asemenea teză.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL După ce ai instituit doar Unul, să recunoști că există două denumiri, pare undeva absurd.

THEAITETOS Cum să nu fie?

STRĂINUL Și în general, a da aprobare celui ce declară că există un nume oarecare, nu are prea mult d
rost.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Dacă institui numele ca fiind diferit de lucru, atunci afirmi într-un fel două lucruri.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe de altă parte, dacă pui numele ca fiind același cu lucrul, fie va trebui să spui că nu este nume al nici unui lucru, fie, dacă spui că este a ceva ar urma că numele este doar nume al numelui, și a nimic altceva.

THEAITETOS Așa.

STRĂINUL Iar unu fiind doar al Unului, ține și el de nume, care e unu.

THEAITETOS Negreșit.

STRĂINUL Dar despre întregul lumii: ne vor spune ei cum că este diferit de Unul ce ființează, sau că e același lucru?

THEAITETOS Cum să nu spună că e același, așa e
cum o și spun?

STRĂINUL Prin urmare, dacă — așa cum spune și Parmenide — întregul este

De jur împrejur, asemenea massei unei sfere
bine rotunjite,
În toate părțile ei deopotrivă cumpănită față
de mijloc. Căci nu-i îngăduit
Să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu
ceva mai mică“ (trad. D. M. Pippidi),

atunci așa fiind, ființa lucrurilor poartă un centru ca și extremități, iar avîndu-le, poseda în chip necesar și părți. Ori nu?

THEAITETOS Ba, chiar așa.

245 a STRĂINUL Dar în cazul a ceva cu părți, nimic nu interzice ca lucrul să fie unu pentru toate părțile, iar pe această cale, un întreg fiind, să fie și unu pe deplin.

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Numai că, supus fiind acestei condiții, nu-i așa că-i este cu neputință să reprezinte Unul însuși?

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Nu încape îndoială că Unul cel adevărat, numit așa cu îndreptățire, trebuie să fie cu desăvîrșire lipsit de părți.

THEAITETOS Trebuie, desigur.

b STRĂINUL Dar așa fiind, alcătuit din mai multe părți, nu va mai corespunde raționamentului.

THEAITETOS Pricep.

STRĂINUL Oare ființa lucrurilor, stînd astfel sub condiția Unului, va fi deopotrivă una și întreagă, sau nu vom putea defel spune că ea reprezintă un întreg?

THEAITETOS Grea alegere ai propus.

STRĂINUL Foarte adevărat ce spui. Căci dacă ființa lucrurilor e cumva supusă condiției de-a fi una, atunci ea nu se va dovedi și aceeași cu Unul, astfel că toate laolaltă vor întrece condiția Unului.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Și bineînțeles, dacă ființa lucrurilor e

c diferită de întreg, ca stînd sub condiția impusă de Unu, și dacă în schimb întregul ca atare ființează, atunci înseamnă că ființa lucrurilor este în lipsă față de sine.

THEAITETOS Într-adevăr.

STRĂINUL Iar potrivit cu acest argument, lipsită fiind de sine, ființa lucrurilor va fi nonexistentă.

THEAITETOS Așa e.

STRĂINUL Acum iarăși, toate laolaltă devin mai mult decît unu, de vreme ce ființa lucrurilor și întregul lumii au căpătat, fiecare, o natură deosebită.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe de altă parte dacă întregul lumii nu ar fi defel, ființei lucrurilor i-ar reveni aceleași carac-

d tere și, nu numai că nu ar fi, nici nu ar putea cîndva să se ivească.

THEAITETOS Dar cum?

STRĂINUL Ce s-a ivit întotdeauna s-a ivit ca întreg. Așa încît nici ființa[25] însăși nici devenirea nu sînt de afirmat ca fiind, dacă nu rînduim Unul și întregul printre cele reale.

THEAITETOS Lucrurile par a sta așa întru totul.

STRĂINUL Și, de bună seamă, ceea ce nu este întreg, neapărat că e și lipsit de o mărime oarecare, căci dacă mărimea există, oricare ar fi, în chip necesar ea însăși este întreagă, atîta cîtă ar fi.

THEAITETOS Cu totul așa.

STRĂINUL Și astfel nenumărate greutăți, la nesfîrșit, apar, dacă se adoptă oricare dintre teze, împo- e
triva celui care susține că ființa lucrurilor este dată fie sub două chipuri anumite, fie sub unul singur.

THEAITETOS E destul de limpede, potrivit cu cele vădite acum; căci greutățile se înlănțuie unele din altele, creînd neîncetat o tot mai mare și supărătoare rătăcire, în legătură mereu cu cele spuse anterior.

STRĂINUL Prin urmare, cu privire la cei care ne vorbesc cu ultima exactitate despre ființa lucrurilor și ceea ce nu este, putem socoti că am spus de-ajuns, chiar dacă nu i-am enumerat pe toți. Să luăm acum în considerare pe cei care țin un discurs diferit, spre a vedea peste tot că nu e defel mai lesne de spus ce
anume este ființa lucrurilor, decît ce anume nu este ea. 246 a

THEAITETOS Atunci să ne îndreptăm și asupra acestora.

STRĂINUL La drept vorbind s-ar zice că se petrece în sînul lor un fel de bătălie între giganți, dată fiind disputa lor pe tema ființei[26].

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Unii dintre ei trag toate din cer și din nevăzut înspre pămînt, luîndu-le grămadă în brațe, ca bolovanii și arborii. În contact cu toate cele de acest soi, ei vin să proclame că nu există decît ceea ce conduce la înfruntare și contact, după ei corpul fiind una cu
ființa[27], iar dacă vreun altul ar spune că există reali- b
tăți fără de corp, ei îl disprețuiesc și nici nu mai stau să-l asculte.

THEAITETOS Că grozavi oameni mai sînt aceștia de care ai vorbit. Mi-a fost dat să întîlnesc și eu mulți.

STRĂINUL Așa se face că adversarii lor își caută foarte prudent justificările începînd de sus, de undeva din nevăzut și silind ființa cea adevărată[28] să țină de modele inteligibile și incorporale. În schimb, în ce privește încorporarea lor și adevărul rostit asupră-le, ei îl indică — printr-o argumentare ce dezarticulează
c totul în piese mărunte, — drept ținînd de devenire în loc de ființă[29]. În fapt, Theaitetos, conflictul înverșunat între ambele părți asupra acestor probleme este de cînd lumea.

THEAITETOS Adevărat.

STRĂINUL Atunci să cerem pe rînd, de la cele două tabere, justificarea pe baza căreia instituie ei ființa[30].

THEAITETOS Cum să nu le-o cerem?

STRĂINUL Cei care instituie ființa drept forme[31] ne vor da justificarea mai lesne, căci sînt oameni mai
d de înțeles; în schimb cu cei care trag violent toate înspre corporalitate, lucrul e ceva mai greu, întrucîtva imposibil. Dar mi se pare că trebuie să procedăm cu ei în felul următor.

THEAITETOS În care?

STRĂINUL Dacă ne-ar sta în putință, cel mai bine ar fi să-i îmblînzim puțin; dacă însă aceasta nu se poate, s-o facem în cadrul argumentării, închipuindu-ne că ei sînt mai civilizați decît acum în a da răspunsuri. Căci aceea ce admit oamenii înțelegători are, la urma urmelor, mai multă însemnătate decît ce consimt cei înrăiți. Noi nu ne sinchisim de aceștia, ci căutăm adevărul.

e THEAITETOS Cît se poate de drept.

STRĂINUL Îndeamnă deci pe cei îmblînziți să-ți răspundă și tălmăcește-ne spusa lor.

THEAITETOS Așa să facem.

STRĂINUL De pildă, dacă ei spun „viețuitor muritor“, ei afirmă ceva cu asta.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Nu admit ei că vorbesc despre un corp însuflețit?

THEAITETOS Pe deplin.

STRĂINUL Socotind totodată sufletul drept ceva din lumea celor ce ființează?

247 a THEAITETOS Da.

STRĂINUL Dar nu spun ei despre cîte un suflet

că e drept, altul nedrept, unul chibzuit, altul nechibzuit?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Și nu spun ei că fiecare dintre suflete devine așa prin deprinderea și prezența dreptății, iar cel opus prin cele opuse?

THEAITETOS Da, ei consimt şi la asta.

STRĂINUL Iar ceea ce poate să apară în cineva și să dispară cu totul, este ceva, vor spune ei.

THEAITETOS O şi spun.

STRĂINUL Numai că, dacă există dreptate, chibzuință și alte virtuţi, ca şi opuşii lor, deopotrivă cu sufletul în care se ivesc, oare pretind ei că poate fi văzut și pipăit ceva din acestea, sau sînt toate nevăzute? b

THEAITETOS Nici una din ele, aproape, nu poate fi văzută.

STRĂINUL Și ce spun ei despre asemenea lucruri? că posedă cumva un corp?

THEAITETOS Ei nu spun chiar așa ceva despre ele, ca răspuns, ci că sufletul însuși are un corp, după ei, în timp ce despre chibzuință și fiecare dintre însuşirile menționate ei șovăie între a recunoaște că nici una nu face parte dintre realităţi, sau a declara că toate c sînt corporale.

STRĂINUL A devenit într-adevăr mai limpede, Theaitetos, că inșii aceștia s-au mai îmblînzit, căci de bună seamă nici unul dintre ei nu ar avea vreo șovăială, dacă ar fi vorba de oameni tineri şi din partea locului, ci aceștia ar continua să susţină că tot ce nu se poate prinde cu mîna nu este defel.

THEAITETOS Spui, probabil, ce gîndesc ei.

STRĂINUL Atunci îi vom întreba din nou; căci ne ajunge oricît de puţină incorporalitate ar admite ei pentru realități[32]. Ținînd seama, într-adevăr, de ceea ce d văd ei comun între acele lucruri, de-o parte, și cele corporale, ei sînt datori să ne spună în ce fel afirmă acum că ambele au parte de fiinţă. Cred că astfel vor cădea degrabă peste tot felul de greutăţi. În cazul că-și dau seama de o asemenea situaţie, caută să vezi dacă ar fi dispuși să primească sugestia noastră, admițînd că fiinţa lucrurilor este de felul următor.

THEAITETOS De ce fel? Spune și o vom ști îndată.

STRĂINUL Afirm că tot ce posedă capacitatea determinată de a săvîrşi firesc ceva, sau de a suferi o
e dată măcar cît de cît înrîurirea lucrului celui mai de rînd, tot ce e de acest soi există cu adevărat. Căci eu pun drept definitoriu pentru realităţi faptul că „a fi" nu înseamnă altceva decît a fi capabil de ceva.

THEAITETOS Dacă ei nu au ceva mai bun de susţinut în clipa de faţă, ar trebui să accepte acest gînd.

STRĂINUL Bine, deocamdată; căci poate mai tîrziu, atît nouă cît şi lor lucrurile le-ar putea arăta alt-
248 a fel. Totuşi, pentru cele de mai sus să rămînem deocamdată la acordul obţinut.

THEAITETOS Să rămînem.

STRĂINUL Acum să ne îndreptăm spre ceilalţi, susţinătorii Ideilor. Tălmăceşte-ne tot tu şi gîndurile lor.

THEAITETOS Aşa să fie.

STRĂINUL Voi întreprindeţi consideraţiile voastre deosebind fiinţa[33] de-o parte, devenirea de alta, nu-i aşa?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe de altă parte, voi spuneţi că ne împărtăşim cu trupul de la devenire prin senzaţie, în timp ce prin cuget şi pe bază de raţionament ne împărtăşim la fiinţa adevărată[34], care se comportă întotdeauna la fel în aceleaşi situaţii, pe cînd devenirea are loc de fiecare dată într-alt fel.

b THEAITETOS Susţinem asta într-adevăr.

STRĂINUL Dar ce înseamnă pentru voi împărtăşire de la ceva, oameni buni, în ambele cazuri? Oare ceea ce am spus adineaori?

THEAITETOS Ce anume?

STRĂINUL A suferi o înrîurire şi a exercita una, pe baza unei anumite capacităţi, în cazul confruntării unor lucruri cu altele. Numai că poate, Theaitetos, tu nu prinzi bine răspunsul lor la acestea, pe cînd eu îl deţin datorită intimităţii[35] avute cu ei.

THEAITETOS Ce argument aduc ei?

c STRĂINUL Ei nu consimt la spusa noastră de adineaori faţă de oamenii pămîntului cu privire la fiinţă.

THEAITETOS Cum anume?

STRĂINUL Să fi dat noi o determinaţie satisfăcătoare pentru realităţi prin prezenţa în ele a capacităţii de-a suferi ceva, ori de-a acţiona cît de cît.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Dar față de acestea ei susțin că într-adevăr devenirii îi revine putința de-a suferi și acționa, dar ființei[36], spun ei, nu i se potrivește nici una dintre acestea.

THEAITETOS Să aibă rost ce spun ei?

STRĂINUL La aceasta ar trebui să răspundem rugîndu-i a ne lămuri mai bine dacă ei sînt de acord d
și că acela care cunoaște este cugetul, în timp ce ființa e cunoscută.

THEAITETOS Bineînțeles că ei recunosc aceasta.

STRĂINUL Cum atunci? îi vom întreba. Afirmați voi că faptul de-a cunoaște și cel de-a fi cunoscut sînt o formă de acțiune? o formă de pasivitate? amîndouă? Sau afirmați că ultimul ține de pasivitate, primul de cealaltă? Sau că nici unul nu participă defel la nici una din ele.

THEAITETOS E limpede că nici unul la nici una; căci altminteri ei ar spune lucruri contrarii celor anterioare.

STRĂINUL Înțeleg. Totuși dacă faptul de-a cunoaște va însemna a săvîrși o acțiune, urmează neapărat că faptul de-a fi cunoscut este, la rîndul său, e
a fi înrîurit, așa încît ființa care, potrivit acestui raționament, ar fi cunoscută prin actul cunoașterii, în măsura în care este cunoscută, este și pusă în mișcare de înrîurirea suferită, ceea ce desigur, spuneam noi, nu s-ar produce în cele nemișcate.

THEAITETOS Ai dreptate.

STRĂINUL Dar, pe Zeus, faptul că aceea ce ființează în chip desăvîrșit[37], n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suflet,
nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm 249 a
noi așa de simplu încredințați, susținînd că e vorba de ceva inert și fără de gîndire că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?

THEAITETOS Greu de tot ar fi, Străine, să acceptăm așa ceva.

STRĂINUL În schimb să susținem că are intelect dar nu viață?

THEAITETOS Cum așa?

STRĂINUL Și putem spune noi că [aceea ce ființează în chip desăvîrșit] le are inerente sie pe amîndouă, fără a spune că în realitate le are într-un suflet?

THEAITETOS În ce alt fel le-ar putea avea?

STRĂINUL Numai că, avînd intelect, viață și suflet, să rămînă totuși nemișcat aceea ce este pe deplin însuflețit?

b THEAITETOS Mie cel puțin, toate îmi par fără noimă.

STRĂINUL Pe de altă parte trebuie admis că atît ceea ce e mișcat cît și mișcarea sînt reale.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL S-ar întîmpla atunci, Theaitetos, că fiind dintre realitățile nemișcate, [ființa desăvîrșită] ar face parte din rîndul celor fără percepere intelectuală cu privire la absolut nimic.

THEAITETOS Așa urmează întru totul.

STRĂINUL Și totuși, dacă în schimb am admite că toate sînt purtate și mișcate de altceva, iarăși printr-un asemenea gînd am înlătura [ființa desăvîrșită] din rîndul celor reale.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Faptul de a se referi sub aceleași raporturi,
c în același fel și despre același lucru, crezi tu oare că s-ar putea produce fără stare pe loc?

THEAITETOS Nicidecum.

STRĂINUL Dar ce? Fără așa ceva, vezi tu ființînd sau ivindu-se intelectul cît de cît?

THEAITETOS Cîtuși de puțin.

STRĂINUL Numai că trebuie luptat cu întreaga rațiune contra cuiva care s-ar strădui să desființeze în orice fel cunoașterea, înțelepciunea, intelectul.

THEAITETOS Întru totul, firește.

STRĂINUL Pentru iubitorul de înțelepciune, atunci, ca și pentru cel ce prețuiește toate acestea mai mult decît orice ,este de aceea necesar, după cîte se pare, să
d nu accepte nici pe cei ce afirmînd Unul sau chiar o pluralitate de Idei, susțin că totul este stabil, nici să dea defel ascultare celor care în schimb mișcă în tot felul ființa lucrurilor[38], ci — ca după gustul copiilor, potrivit cărora toate cele nemișcate să se și miște — să spună că atît ființa lucrurilor cît și întregul lumii sînt de amîndouă felurile.

THEAITETOS Cît se poate de adevărat.

STRĂINUL Iată, nu ne dovedim noi că de pe acum am înțeles cum trebuie ființa lucrurilor cu ajutorul rațiunii?

THEAITETOS Pe deplin.

STRĂINUL Vai, Theaitetos, de-ar rămîne așa, căci după impresia mea, aș zice că abia acum ne vom da mai bine seama de greutatea cercetării.

THEAITETOS Cum și de ce ai spus asta?

STRĂINUL Tinere fericit, nu-ți dai seama că acum plutim în plină neștiință asupră-i și că doar în aparență ne spunem ceva unul altuia?

THEAITETOS Mie cel puțin nu-mi pare. Nu văd în ce măsură am greșit făcînd așa.

STRĂINUL Caută să vezi mai lămurit dacă, fiind
de acord asupra celor spuse acum, n-am putea fi pe
drept și noi interogați în felul în care am pus între- 250 a
bări susținătorilor tezei cum că întregul lumii constă
în cald și rece.

THEAITETOS În cel fel? Amintește-mi-le.

STRĂINUL Prea bine, și voi încerca s-o fac interogîndu-te ca pe aceia atunci, în gîndul de-a face astfel un pas înainte.

THEAITETOS Pe bună dreptate.

STRĂINUL Fie deci așa: oare despre mișcare și stare pe loc nu spui tu că-și sînt opuse la extrem?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Și totodată tu susții că există, atît amîndouă ca atare cît și fiecare?

THEAITETOS Sigur că o spun. b

STRĂINUL Oare cînd admiți că ele sînt, spui că sînt în mișcare, atît amîndouă laolaltă cît și fiecare?

THEAITETOS Nicidecum.

STRĂINUL Dai cumva de înțeles că stau pe loc, spunînd că „amîndouă" sînt?

THEAITETOS Dar cum?

STRĂINUL Tu pui, prin urmare, în cugetul[39] tău ființa lucrurilor drept un al treilea, dincolo de cei doi termeni ,ca și cum ea ar învălui atît starea cît și mișcarea, le iei laolaltă și le consideri potrivit cu comunitatea lor de ființă. Nu e acesta felul cum declari despre amîndouă că există?

THEAITETOS Riscăm într-adevăr să facem antici- c
pația că ființa lucrurilor este un al treilea, în clipa
cînd spunem că mișcarea și starea există.

STRĂINUL Atunci nu mișcarea și starea pe loc reprezintă laolaltă ființa lucrurilor, ci desigur altceva decît ele.

THEAITETOS Se pare.

STRĂINUL Prin urmare, după firea ei proprie, ființa lucrurilor nici nu stă pe loc, nici nu se mișcă.

THEAITETOS Așa cumva.

STRĂINUL Încotro e cazul să-și mai îndrepte gîndirea cel care ar vrea să afirme un lucru sigur despre ea?

THEAITETOS Chiar așa, încotro?

STRĂINUL Cred că în nici o parte nu e lesne de
d găsit ceva. Căci dacă într-adevăr ceva nu se mișcă,
atunci cum nu ar sta pe loc? sau dimpotrivă, ceea ce
nu stă defel pe loc, cum nu s-ar mișca? Însă ființa
lucrurilor ni s-a arătat acum a sta în afara ambelor
situații. Să fie cu putință acest lucru?

THEAITETOS Cel mai puțin dintre toate.

STRĂINUL Atunci este cazul să ne amintim în această privință, de următorul lucru.

THEAITETOS De care?

STRĂINUL Cum că, atunci cînd eram întrebați la ce anume trebuie să se refere „ceea ce nu este" ne trezeam prinși într-o încurcătură extremă. Ți-amintești?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Să ne aflăm acum într-o încurcătură
e mai mică în legătură cu ființa lucrurilor?

THEAITETOS După mine, Străine, dacă pot s-o spun, părem a ne afla într-una încă mai mare.

STRĂINUL Rămînă deci așa, greutatea ivită la
acest punct. De vreme ce însă s-au împărtășit deopo-
trivă din asemenea greutate atît ființa lucrurilor cît și
neființa lor, începe de pe acum speranța că, în măsura
în care una dintre ele ni s-ar dezvălui, mai mult sau
mai puțin lămurit s-ar dezvălui la fel și cealaltă. Dacă
251 a în schimb nu reușim să percepem pe nici una, atunci
cel puțin, pe cît ne-ar fi posibil, vom abate în chip po-
trivit argumentarea noastră de la amîndouă temele deo-
dată.

THEAITETOS E bine așa.

STRĂINUL Să ne întrebăm acum în ce fel denumim noi peste tot cu mai multe nume un același lucru.

THEAITETOS Ce vrei să spui? Dă-mi un exemplu.

STRĂINUL Noi vorbim despre om dîndu-i multe ca-
lificative, adăugîndu-i de pildă culoare, atitudine, mă-
rime, defecte, calități, datorită cărora, laolaltă cu mul-
b te altele, nu spunem doar că omul ca atare există, dar

și că este bun și oricîte altele. La fel de bună seamă facem și cu celelalte lucruri, după aceeași rațiune: căci presupunîndu-le a fi unu fiecare, le acordăm pluralitatea și le calificăm prin mai multe nume.

THEAITETOS E drept ce spui.

STRĂINUL Procedîndu-se așa, firește că s-a pregătit pentru mințile tinere, ca și pentru bătrînii întîrziați la minte, un adevărat festin. Căci oricui îi e la îndemînă, la rîndul său, să aducă întîmpinarea că e cu neputință atît ca mai multe lucruri să fie una cît și una mai multe, el distrîndu-se să nu admită că se poate spune despre om cum că e bun, ci doar bun despre bun și om despre om. Probabil întîlnești și tu c
adesea, Theaitetos, după cîte bănuiesc, oameni care fac haz de asemenea lucruri, cîteodată chiar inși mai în vîrstă, și care s-au minunat de ele din puținătatea resurselor inteligenței lor, socotind că au dat astfel peste ceva grozav de înțelept.

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Atunci, spre a argumenta cu privire la toți cei care au pus vreodată problema ființei[40], în orice fel, să ne fie îngăduit ca, atît acestora cît și celor cu d
care am susținut discuția anterioară, să le spunem, sub formă de întrebare, cele ce urmează.

THEAITETOS Ce anume?

STRĂINUL Să-i întrebăm dacă nu este defel cazul să punem în atingere ființa[41] cu mișcarea și starea pe loc, nici în general ceva cu altceva, ci să le punem oare în argumentările noastre, drept neîmbinate și incapabile de a se împărtăși unele de la altele? Sau să le punem pe toate laolaltă, ca putînd să se împărtășească între ele? Sau unele da, altele nu? Ce oare dintre acestea vor alege ei, Theaitetos? e

THEAITETOS Eu mărturisesc că nu am ce răspunde în numele lor la acestea.

STRĂINUL Atunci de ce să nu cercetezi tu însuți ce rezultă din fiecare teză, răspunzînd la cîte una?

THEAITETOS Ai dreptate în ce spui.

STRĂINUL Să presupunem astfel că ei încep prin a susține, dacă vrei, că nimic nu poate să intre în atingere cu nimic, în nici o privință. Prin urmare mișcarea și starea pe loc nu ar avea parte defel de ființă[42]. 252 a

THEAITETOS Nu ar avea, desigur.

STRĂINUL Dar va exista vreuna dintre ele, dacă nu are parte de ființă?

THEAITETOS Nu va exista.

STRĂINUL Numai că recunoscîndu-se așa, toate s-ar răsturna degrabă, după cîte se pare, deopotrivă părerea celor ce văd în mișcare întregul lumii și a celor care-l fac să stea pe loc ca fiind unu, precum și părerea celor ce consideră veșnice Ideile pe baza cărora realitățile ca atare se comportă identic. Căci toți aceștia adaugă faptul de a fi, unii spunînd că există mișcare adevărată, alții că există stare pe loc adevărată.

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Și deopotrivă toți cei ce uneori reunesc
b lucrurile, alteori le divid, fie că le reduc la Unu și scot din Unu nesfîrșit de multe, fie că divid în elemente limitate ca număr și apoi fac reunificări din ele, indiferent dacă ei stabilesc că e vorba de procese ce se iscă rînd pe rînd sau de o situație statornică, ei nu ar putea spune nimic, în cazul că nu ar exista nici un amestec.

THEAITETOS Așa e.

STRĂINUL În plus, aș zice, situația de gîndire cea mai absurdă ar reveni celor care nu admit ca un lucru să fie denumit printr-altul pe baza înregistrării lor în comun.

THEAITETOS Dar cum?

c STRĂINUL Ei sînt nevoiți să se folosească, într-un fel, de verbul „a fi“ cu privire la toate, ca și de expresii ca „în afară“, „printre alții“ sau „prin sine“ și de nenumărate altele. În neputință fiind să le înlăture și să le ocolească în vorbirea lor — nemaifiind cazul să fie combătuți de alții, ci avînd acasă la ei pe dușman, cum se spune, și pe oponent — ei înaintează purtînd statornic cu ei peste tot, ca neverosimilul Eurycles[43], pe cel care-i mustră în intimitatea lor.

THEAITETOS Spui ceva întru totul potrivit și ade-
d vărat.

STRĂINUL Dar pe de altă parte, ce ar fi dacă am admite că toate au capacitatea să se asocieze?

THEAITETOS Aceasta sînt eu în stare să dezleg.

STRĂINUL Cum?

THEAITETOS Atît mișcarea însăși ar sfîrși prin a fi întru totul stare pe loc, cît și invers, starea însăși

s-ar mişca, dacă într-adevăr ele s-ar îmbina una cu alta.

STRĂINUL Numai că, e-te neapărat cu neputinţă ca mişcarea să stea pe loc şi starea să se mişte, nu-i aşa?

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Rămîne, fireşte, doar a treia presupunere.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Într-adevăr, ceva din acestea e necesar: sau toate, sau nici unul, sau unele consimt, altele nu, să se îmbine laolaltă .

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Dar despre primele două situaţii s-a dovedit că nu pot avea loc.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Prin urmare oricine vrea să răspundă cum se cuvine, va propune pe cea rămasă din cele trei.

THEAITETOS Hotărît aşa.

STRĂINUL Întrucît deci unele consimt să se facă îmbinarea, altele nu, lucrurile ar putea să se petreacă aproape ca în materie de litere. Printre acestea, unele 253 a
nu se armonizează între ele într-un fel, altele se armonizează.

THEAITETOS Cum n-ar fi aşa?

STRĂINUL În ce priveşte vocalele însă, spre deosebire de celelalte litere, ele s-au răspîndit ca un adevărat fir de legătură prin toate, în aşa fel încît fără una din ele este cu neputinţă ca şi celelalte litere să se armonizeze una cu alta.

THEAITETOS Bineînţeles.

STRĂINUL Dar ştie orice ins care literă anume se îmbină cu alta, sau, dacă vrea cineva să facă lucrul în chip potrivit, e nevoie de un meşteşug?

THEAITETOS De un meşteşug.

STRĂINUL De care?

THEAITETOS De cel al gramaticii.

STRĂINUL Nu se întîmplă la fel cu sunetele ascu- b
ţite şi grave? Cel ce are cunoştinţă de meşteşugul potrivirii şi nepotrivirii sunetelor este cultivat în materie de muzică, cel ce nu ştie asta e incult.

THEAITETOS Chiar aşa.

STRĂINUL Iar privitor la celelalte meşteşuguri sau la ignoranţa lor, vom afla situaţii asemănătoare.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Dar atunci? În măsura în care am admis că și genurile luate ca atare au parte între ele de îmbinare, oare nu e necesar să se înainteze în argumentări cu ajutorul unei științe, dacă vrea cineva să arate în chip corect care dintre genuri se armonizează între ele și care nu? Atunci desigur că el ar indica pe
c cele care pot trece prin toate, dacă există vreunele care să se împreuneze cu ele astfel încît să poată face îmbinări, sau invers, ar arăta ce diviziuni sînt de făcut, dacă printre întreguri ar apărea un temei de diviziune.

THEAITETOS Cum să nu aibă el nevoie de o știință, poate chiar de cea mai înaltă?

STRĂINUL La rîndul ei, cum se va numi aceasta, Theaitetos? Sau, pe toți zeii, fără să ne fi dat seama, poate am căzut asupra științei oamenilor desprinși de nevoi, întîmplîndu-ni-se astfel ca, în căutarea sofistului, să fi dat mai întîi peste filosof?[44]

THEAITETOS Cum de spui asta?

d STRĂINUL A divide după genuri și a nu privi drept diferită o specie identică sieși, nici una diferită drept aceeași, oare nu va ține, după noi, de arta dialecticii?

THEAITETOS Da, vom spune.

STRĂINUL Atunci, acela care este în stare să facă așa ceva, anume să vadă o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns extinsă peste tot mai multe, deosebite între ele, drept învăluite de una din afara lor, după cum vede, din nou, una singură stăruind, ca una în mai multe întreguri, ca și mai multe, definite cu totul separat;
e iată ce înseamnă a ști să deosebești, după cîte un gen, ce anume pot avea în comun feluritele lucruri și ce nu.

THEAITETOS Întocmai așa.

STRĂINUL Dar nu cred că vei atribui capacitatea dialectică decît celui ce practică o dreaptă și cinstită filosofare.

THEAITETOS Într-adevăr, cum s-o atribui altcuiva?

STRĂINUL Pe filosof așadar l-am putea întîlni într-un asemenea loc fie acum, fie mai tîrziu, dacă l-am
254 a căuta, deși nu e lesne de surprins limpede nici el, în timp ce dificultatea de a-l afla pe sofist este diferită.

THEAITETOS În ce sens?
STRĂINUL Acesta din urmă, trăgîndu-se înspre întunecimea a ce nu este și deprins cu ea este anevoie de prins cu mintea, tocmai din cauza întunecimii locului [de refugiu]. Nu-i așa?
THEAITETOS Așa s-ar zice.
STRĂINUL Pe cînd filosoful, care se pleacă neîncetat asupra ideii de ființă a lucrurilor cu argumentările sale, nu este nici el ușor de surprins, tocmai datorită strălucirii zonei unde se așează. Căci, la cei mai mulți oameni, ochii sufletului nu pot îndura să con- b temple condiția divină a lucrurilor.
THEAITETOS Și aceasta pare să fie așa, nu mai puțin ca spusele anterioare.
STRĂINUL Prin urmare am putea întreprinde chiar îndată, în cazul că am dori-o, cercetarea aceasta în chip mai lămurit pentru noi. În schimb, despre sofist este îndeajuns de limpede acum că nu trebuie să-l slăbim din ochi o clipă, pînă ce nu-l vom avea sub ochi.
THEAITETOS Drept vorbești.
STRĂINUL După ce, așadar, am admis că printre genuri unele autoriză îmbinarea lor, altele nu, și unele cu mai puține genuri, altele cu mai multe, în timp ce altele care le străbat pe toate nu sînt împiedicate de nimic să se întovărășească cu toate, să ducem mai de- c parte argumentul nostru, întreprinzînd cercetarea, nu asupra tuturor Ideilor, spre a nu ne rătăci printre prea multe, ci asupra unora alese, ca fiind mai însemnate, și astfel să vedem mai întîi felul fiecăreia, apoi cum se comportă ea în privința capacității de a se îmbina cu altele, în așa fel încît, chiar dacă n-am putea prinde prea limpede cu mintea atît ființa lucrurilor cît și neființa lor, măcar să nu fim cu totul lipsiți de rațiunea lor, pe cît o autoriză natura cercetării noastre, precum și să vedem dacă nu cumva ne e îngăduit să ne liberăm de greutăți nepedepsiți, atunci cînd spunem despre d aceea ce nu este că într-adevăr nu este.
THEAITETOS Trebuie, desigur.
STRĂINUL Acum, dintre genurile enumerate adineauri, cele mai însemnate sînt ființa lucrurilor însăși, starea și mișcarea.
THEAITETOS Din plin, într-adevăr.
STRĂINUL Și am declarat cu privire la ultimele două că sînt de neîmbinat între ele.

THEAITETOS Negreșit.

STRĂINUL În schimb ființa lucrurilor este îmbinată cu fiecare, de vreme ce ambele sînt, într-un fel.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Atunci trei sînt genurile ivite.

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL Asta înseamnă că fiecare dintre ele este altul decît celelalte două, dar același față de sine.

e THEAITETOS Așa cum spui.

STRĂINUL Numai că, ce oare afirmarăm acum, rostind cuvintele „același" și „altul"? Să fi afirmat noi două genuri anumite, altele decît cele trei, dar necesar îmbinate statornic cu ele, astfel încît cercetarea să trebuiască a fi făcută asupra existenței a cinci genuri, nu asupra a trei? Sau cumva ne-a rămas ascuns faptul
255 a că atît prin „același" cît și prin „altul" denumim ca și unul din genurile acelea?

THEAITETOS Poate.

STRĂINUL Dar desigur, mișcarea și starea nu sînt nici „altul", nici „același".

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Oricum am califica în comun mișcarea și starea, nici una dintre ele nu poate fi așa ceva.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Mișcarea ar sta atunci pe loc și invers, starea s-ar mișca. Căci în ambele cazuri, dacă vreunul din termeni s-ar schimba în celălalt, el îl va sili pe celălalt să-și prefacă, la rîndu-i, natura în contrariul său, întrucît se împărtășește din contrariu.

b THEAITETOS Firește, întru totul.

STRĂINUL În schimb ambele trebuie să se împărtășească de la faptul de-a fi aceleași [identice] și de-a fi altele [diferite].

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Ca atare nu trebuie să spunem că mișcarea este una cu identicul sau cu diferitul, nici starea.

THEAITETOS Nu, desigur.

STRĂINUL În schimb, să concepem noi că ființa lucrurilor și identicul sînt una?

THEAITETOS Poate că da.

STRĂINUL Dacă însă ființa lucrurilor și identicul nu ar manifesta nici o deosebire, atunci din nou, spunînd că amîndouă — mișcarea și starea — au parte
c de ființă, am declara că ele însele sînt una, ca fiind.

THEAITETOS Dar e cu neputință să fie una.
STRĂINUL Este atunci cu neputință și ca identicul să fie una cu ființa lucrurilor?
THEAITETOS Probabil așa.
STRĂINUL Să rînduim într-adevăr identicul drept o a patra Idee, pe lîngă celelalte trei?
THEAITETOS Întocmai.
STRĂINUL Cum atunci? Trebuie ca urmare spus că diferitul reprezintă o a cincea specie? Sau cumva acesta și ființa lucrurilor trebuie gîndite ca două nume puse asupra unui aceluiași gen?
THEAITETOS Poate.
STRĂINUL Dar vei admite lucrul acesta, cred eu, că dintre realități, o parte sînt statornic invocate în ele însele, o altă parte în relație cu alte realități.
THEAITETOS Cum să nu?
STRĂINUL Iar alteritatea [faptul de a fi altul] este statornic față de altul, nu? d
THEAITETOS Așa.
STRĂINUL Nu acesta ar fi cazul, dacă într-adevăr ființa și alteritatea nu s-ar deosebi defel; ci, întrucît alteritatea ar participa la ambele Idei, odată cu ființa lucrurilor, s-ar întîmpla și ca unul dintre cei diferiți să fie diferit, dar nu față de ceva diferit. Acum însă ne este pur și simplu vădit că orice ar fi alteritatea, îi revine în chip necesar să fie ce este ea însăși față de ceva diferit.
THEAITETOS Așa stau lucrurile cum spui.
STRĂINUL Atunci prin firea ei alteritatea trebuie declarată ca fiind a cincea între speciile[45] pe care le-am e pus în lumină.
THEAITETOS Da.
STRĂINUL Și vom spune că ea le străbate pe toate celelalte. Căci fiecare este alta decît celelalte, nu prin natura ei, ci prin participarea la Ideea de alteritate.
THEAITETOS Întru totul așa.
STRĂINUL Să rostim atunci următoarele despre cele cinci genuri luate unul cîte unul?
THEAITETOS Ce anume?
STRĂINUL Mai întîi, că mișcarea este întru totul diferită de stare. Sau cum să spunem?
THEAITETOS Așa.
STRĂINUL Ea nu este deci stare pe loc?
THEAITETOS Nicidecum.

256 a STRĂINUL Pe de altă parte ea este [are ființă], întrucît participă la ființa lucrurilor.

THEAITETOS Este.

STRĂINUL Din nou, mișcarea este diferită de identic.

THEAITETOS Pare-se.

STRĂINUL Ca atare ea nu e identicul.

THEAITETOS Nu, într-adevăr.

STRĂINUL Numai că, bineînțeles, ea era identică cu sine, prin aceea că toate se împărtășeau de la identitate.

THEAITETOS Din plin.

STRĂINUL Faptul că mișcarea este și, deopotrivă, nu este ceva identic trebuie acceptat fără indignare, căci nu am vorbit în același sens atunci cînd am spus că ea este și nu este ceva identic, ci numind-o ceva identic
b vorbim așa prin participarea ei la identitatea față de sine, în timp ce spunînd că nu este aceeași o facem datorită îmbinării ei cu altul, prin care s-a desprins de identic, nu mai este acesta ci e diferită, așa încît pe drept se poate spune despre ea cum că nu este ceva identic.

THEAITETOS Întru totul așa.

STRĂINUL Așadar, în cazul că mișcarea însăși s-ar împărtăși într-un fel de la stare, chiar și atunci nu ar fi de fel absurd să folosim denumirea de mișcare statică.

THEAITETOS Ba ar fi cît se poate de drept, din moment ce am fi recunoscut că unele dintre genuri admit să se îmbine între ele, altele nu.

c STRĂINUL Și într-adevăr, la dovada acestui lucru ajunsesem încă înaintea celor de acum, anume argumentînd că i se întîmplă așa prin natură.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Să ne întrebăm atunci din nou: oare mișcarea este diferită de diferit[46], așa cum era diferită atît de identic cît și de stare?

THEAITETOS Neapărat.

STRĂINUL Atunci ea nu este diferită și potrivit cu argumentarea de acum, este într-un fel diferită.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Dar apoi? Vom spune oare că e diferită de cele trei, dar de a patra nu, sau să recunoaștem că sînt cinci genuri în joc, cu privire la care și pe temeiul cărora ne propunem să facem cercetarea?
d

THEAITETOS Dar e cu neputință să admitem că numărul lor e mai mic decît cel indicat adineaori.

STRĂINUL Atunci să declarăm, combătînd fără sfială, că mișcarea este alta decît ființa lucrurilor?

THEAITETOS Cît se poate de adevărat.

STRĂINUL Rezultă în chip limpede că mișcarea ține cu adevărat de ceea ce nu este ea și de existență de vreme ce participă la ființa lucrurilor?

THEAITETOS Foarte limpede.

STRĂINUL În chip necesar deci neființa lucrurilor revine mișcării, ca și tuturor genurilor. Căci potrivit tuturor, natura alterității, făcînd pe fiecare altul decît e
ființa lucrurilor, aduce neființa. Și într-adevăr pe toate, potrivit cu cele spuse, le vom putea numi pe drept ca nefiind, dar deopotrivă, de vreme ce participă la ființa lucrurilor ca fiind și ca realități.

THEAITETOS Ar fi cazul.

STRĂINUL Prin urmare, cu privire la orice Idee, există multă ființă, dar și nesfîrșit de multă neființă[47].

THEAITETOS Așa se pare.

STRĂINUL Atunci și despre ființa însăși a lucru- 257 a
rilor trebuie spus că e diferită de celelalte.

THEAITETOS Negreșit.

STRĂINUL Iar astfel, ori de cîte ori altele sînt, de atîtea ori ființa nu este; căci acestea pe de-o parte nu sînt ființa una, în ea însăși, iar pe de alta nesfîrșit de multe altele nu sînt, la rîndul lor.

THEAITETOS Probabil așa.

STRĂINUL Așadar, nici aceste lucruri n-ar trebui să trezească proteste, de vreme ce prin firea lor genurile se îmbină între ele. Dacă însă cineva nu ar fi de acord, atunci ar trebui să ne convingă și astfel să ne abată de la consecințele argumentărilor anterioare.

THEAITETOS Pe drept ai spus asta.

STRĂINUL Să mai vedem următoarele. b

THEAITETOS Ce anume?

STRĂINUL Ori de cîte ori vorbim despre ceea ce nu este, pare-se, noi nu rostim ceva contrariu ființei lucrurilor, ci doar diferit de ea.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Astfel, cînd calificăm ceva ca „nefiind mare“, părem noi a indica prin formularea noastră micul, mai degrabă decît egalul?

THEAITETOS Cum s-o facem?

STRĂINUL Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că „ne" ori „nu" indică un lucru dintre cele diferite, cînd sînt puse
c înaintea numelor respective, sau mai degrabă înaintea lucrurilor asupra cărora sînt instituite numele pronunțate după negație.

THEAITETOS Întocmai așa.

STRĂINUL Dar să ne mai gîndim la acest lucru, dacă-ți pare și ție potrivit.

THEAITETOS La care?

STRĂINUL S-ar zice că natura diferitului se distribuie întocmai cunoașterii.

THEAITETOS Cum asta?

STRĂINUL Aceasta din urmă este și ea una, într-un fel; dar cîte o parte a ei, ivită pentru un domeniu
d anumit, posedă de fiecare dată o denumire distinctă, proprie ei. De aceea să vorbim despre mai multe arte și științe.

THEAITETOS Pe deplin așa.

STRĂINUL Prin urmare și cu părțile alterității, chiar dacă aceasta e de natură unică, s-a întîmplat același lucru.

THEAITETOS Probabil. Dar în ce privință să spunem așa?

STRĂINUL Față de frumos există oare ceva de ordinul alterității, care i se opune?

THEAITETOS Există.

STRĂINUL Partea aceasta o vom declara noi anonimă, sau are un nume?

THEAITETOS Are unul. Căci aceea ce declarăm noi „ne-frumos" nu este diferit de altceva, de fiecare dată, decît de natura frumosului.

STRĂINUL Atunci spune-mi și acest lucru.

e THEAITETOS Care?

STRĂINUL Ne-frumosul s-a dovedit el a fi altceva decît un gen distinct printre realități, opus la rîndul său din nou față de una dintre realități?

THEAITETOS Chiar așa.

STRĂINUL După cîte ni se arată, ne-frumosul se vădește a reprezenta un fel de opoziție în care intră ceea ce este cu ceea ce este.

THEAITETOS Cît se poate de drept.

STRĂINUL Dar potrivit argumentării noastre, fru-

mosul să facă el parte dintre realități într-o măsură mai mare decît ne-frumosul?

THEAITETOS Nicidecum.

STRĂINUL Iar la fel trebuie spus că au parte de 258 a
ființă ne-marele și marele însuși?

THEAITETOS La fel.

STRĂINUL Atunci și ne-justul trebuie pus în raport cu justul, prin faptul că unul nu este mai mult decît altul, nu?

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Iar despre celelalte vom spune la fel, de vreme ce prin natura sa alteritatea s-a dovedit a face parte dintre cele reale, iar dacă ea este, neapărat că și părțile ei nu sînt mai puțin.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL După cîte se pare, așadar, opoziția reci- b
procă dintre natura unei părți a alterității și natura unei părți a ceea ce este nu reprezintă mai puțin, dacă se cuvine să spunem așa, ființa a ceea ce este ca atare[48], opoziția neînsemnînd ceva contrariu față de ceea ce este, ci doar diferit de el.

THEAITETOS Foarte limpede, într-adevăr.

STRĂINUL Cum să numim atunci opusul?

THEAITETOS Evident „cel ce nu este", pe care-l căutăm din pricina sofistului, acesta este acum în joc.

STRĂINUL Întrucît, așa cum spui, el nu este defel lipsit de ființă[49] mai mult decît altele, să nu cutezăm oare chiar de pe acum a spune că aceea ce nu este are parte de ființă în chip ferm, cu natura sa proprie, și că așa cum marele era mare și frumosul frumos, iar ne- c
marele ne-mare și ne-frumosul ne-frumos, la fel, pe baza aceluiași argument, ceea ce nu este a fost și rămîne ceea ce nu este, o Idee determinată în sînul numeroaselor realități ce sînt? Sau poate, Theaitetos, păstrezi vreo neîncredere față de aceasta?

THEAITETOS Nici una.

STRĂINUL Știi că ne-am așezat, față de Parmenide, mult dincolo de interdicția pusă de el?

THEAITETOS Cum oare? d

STRĂINUL Am sfîrșit prin a dobîndi, odată cu desfășurarea cercetării noastre, mai mult decît îngăduia el să se prindă cu mintea.

THEAITETOS Cum oare?

STRĂINUL Fiindcă el spune cam așa:

„Căci nicicînd vreo constrîngere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sînt;

Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare".

THEAITETOS Într-adevăr așa spune.

STRĂINUL Noi, în schimb, nu numai că am dovedit despre cele ce nu sînt cum că sînt, dar chiar am scos în evidență Ideea ce revine lui „ce nu este". Căci dovedind cum că există o anumită natură a alterității și că ea e distribuită asupra tuturor realităților unele
e față de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă față de fiecare existent, cum că ea ca atare este cu adevărat ceea ce nu este.

THEAITETOS Cît se poate de adevărat mi se pare, Străine, că am vorbit noi.

STRĂINUL Nu mai este atunci cazul să ni se obiecteze că, punînd în lumină pe ce nu este drept contrariu a ce este, cutezăm totuși a declara că este. Căci privitor la contrariul a ceva, ne-am scutit de mult să ne întrebăm dacă este sau nu, dacă are noimă sau e cu totul nerațional. Despre ceea ce am declarat acum ca
259 a fiind ceea ce nu este, ar fi cazul sau să ne convingă prin argumentare cineva că a fost rău denumit, sau, atîta vreme cît nu o poate face, să rămînă valabil și pentru el, așa cum susținem noi, anume că genurile se îmbină între ele, că atît ființa lucrurilor cît și alteritatea le străbat pe toate și că, împăcate între ele, diferitul, împărtășindu-se de la ființă, există prin această participație, nefiind desigur genul de la care se împărtășește, ci rămînînd diferit, iar diferit fiind de ființa lucrurilor, el este neapărat și cît se poate de limpede ceea ce nu este. Cît despre ființa lucrurilor, care la rîn-
b dul ei s-a împărtășit de la alteritate, urmează să fie diferită de celelalte genuri, iar diferită de ele toate fiind, ea nu este nici fiecare dintre ele, nici toate la un loc, în afară de sine, astfel încît, fără putință de tăgadă, ființa lucrurilor la rîndul ei de mii și mii de ori nu este, iar celelalte, fiecare luat ca atare sau toate la un loc, în multe cazuri sînt, în multe nu sînt.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Dar și în ce privește aceste situații contrarii[50], dacă cineva nu le dă crezare, fie îi rămîne să analizeze lucrurile și să rostească ceva mai potrivit

decît cele spuse acum, fie, ca și cum ceva greu ar fi c
fost conceput, se complace în a trage raționamentele
cînd într-o parte cînd într-alta, trudindu-se cu lucruri
ce nu merită multă trudă cum se vădește acum. Căci așa
ceva e lipsit de orice eleganță și la îndemîna oricui, pe
cînd celălalt demers este greu și în același timp frumos.

THEAITETOS Care anume?

STRĂINUL Cum spuneam și mai înainte că trebuie
făcut: lăsînd la o parte toate acestea, ca fiind la îndemîna
oricărui interlocutor, să fii în stare a urmări cu
gîndul pe cel ce declară că un lucru, diferit fiind, este
într-un fel același, cît și că, același fiind, el este diferit,
spre a vedea pe ce cale și sub ce raport li se atri- d
buie o însușire sau alta. În schimb a declara pur și
simplu că identicul e diferit, și diferitul identic, ca și
marele mic și micul mare, precum și a se complace
astfel în a înfățișa permanent contrariile în cadrul argumentării,
nu este tocmai un fel valabil de a obiecta,
fiind doar dovada lipsei de maturitate în comerțul cu
lucrurile.

THEAITETOS Întru totul așa.

STRĂINUL Căci într-adevăr, prea bunul meu, a încerca
să separi toate de tot nu este mai întîi potrivit,
și cu-adevărat dovedește o totală înstrăinare de orice e
armonie și spirit filosofic.

THEAITETOS Cum așa?

STRĂINUL A desprinde fiecare lucru de toate sfîrșește
cu dispariția posibilității de-a cuvînta. Căci vorbirea
ne-a fost dată prin împletirea între ele a genurilor.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Acum poți vedea cît de la locul lui a 260 a
fost să combatem adineaori pe aceștia, silindu-i să admită
că genurile se îmbină unele cu altele.

THEAITETOS În ce sens?

STRĂINUL În sensul că vorbirea este, pentru noi,
un gen al celor reale. Lipsiți fiind de aceasta, ne-am
lipsi de ce este mai de seamă pentru filosofare. Dar ne
mai trebuie, în clipa de față, să convenim asupra a ce
este vorbirea [întemeiată][51], iar dacă am fi lipsiți de ea
și n-ar exista defel, noi nici nu am mai putea, într-un
fel, spune ceva. Și am fi lipsiți de ea, dacă am recu- b
noaște că nu există nici o îmbinare, a nimic cu nimic.

THEAITETOS E drept acest lucru. Dar n-am înțe-

les bine pentru ce anume ar fi acum cazul să convenim asupra vorbirii [întemeiate].

STRĂINUL Poate că vei înțelege cel mai lesne urmărindu-mă pe această cale.

THEAITETOS Pe care?

STRĂINUL Iată, ceea ce nu este ni s-a arătat a fi unul anumit între genuri, răspîndit prin toate cele reale.

THEAITETOS Într-adevăr.

STRĂINUL Așadar, ce ar rămîne de cercetat după aceasta este dacă el se îmbină cu opinia și vorbirea.

THEAITETOS Dar de ce?

STRĂINUL Neîmbinîndu-se cu acestea, toate ar fi
c în chip necesar adevărate, pe cînd îmbinîndu-se, atît opinia cît și vorbirea devin false. Căci a judeca și a da expresie celor ce nu sînt, aceasta înseamnă de fapt a se produce falsul în gîndire ca și în vorbire.

THEAITETOS Așa.

STRĂINUL Iar dacă există falsul, există și înșelăciunea.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Existînd înșelăciunea, în chip necesar toate lucrurile se umplu de la bun început de imagini, de icoane și de plăsmuiri.

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Numai că, despre sofist am spus că s-a
d tras în ascunzișul acesta, tăgăduind în vreun fel că ar exista falsitate. Căci aceea ce nu este n-ar putea fi nici gîndit de către cineva, nici formulat, întrucît el nu se împărtășește defel și nicăieri de la ființă.

THEAITETOS Așa spunea el.

STRĂINUL Acum însă și acesta s-a dovedit părtaș la ființa lucrurilor, așa încît poate că sofistul nu ar mai da lupta pe această temă. În schimb el ar putea susține că unele dintre genuri au parte de nonexistență,
e altele nu, iar vorbirea și opinia ar fi dintre cele ce n-au parte, astfel încît ar da lupta în continuare, spunînd că meșteșugul imaginilor și plăsmuirilor, de care afirmăm că ține el, pur și simplu n-ar exista, de vreme ce opinia și vorbirea nu participă la ce nu este. Falsitatea nu s-ar ivi defel fără o asemenea întovărășire. De aceea sîntem datori să analizăm mai întîi vorbirea, opinia, ca și puterea de închipuire în ce sînt ele, pentru ca, avîndu-le

în față să vedem și întovărășirea lor cu ceea ce nu este, 261 a
apoi făcînd așa să dovedim că falsitatea există, iar dovedind-o să înlănțuim în ea pe sofist, dacă într-adevăr el e osîndit la aceasta, sau atunci să-l dezlegăm și să-l căutăm într-alt gen.

THEAITETOS S-ar zice, Străine, că e întru totul adevărată spusa noastră de la început despre sofist, cum că ține de un gen greu de vînat. El pare un adevărat sac de probleme, iar atunci cînd ți-o pune în față pe vreuna dintre ele ești silit să o ataci din greu, înainte de-a te putea apropia de el. De abia am trecut prin problema, cum că ceea ce nu are parte de ființă nu
este, iar el ne-a și pus înainte o alta, trebuind acum să b
dovedim prezența falsității în materie de vorbire și de opinie, iar apoi poate se va ridica o altă problemă și încă una, în continuare; după cîte se pare, capătul nu se va arăta niciodată.

STRĂINUL Curaj, Theaitetos. Trebuie mers mereu înainte, oricît de mic ne-ar fi pasul. Ce ar face, pus în fața altor probleme, acela care s-ar descuraja de pe acum, decît să nu obțină nimic de la ele, sau să se vadă respins din nou îndărăt? Potrivit cu spusa proverbului,
cu greu ar putea un asemenea om cuceri cetatea. Acum, c
prea bunule, de vreme ce am scos la capăt cele ce spui, înseamnă că întăritura cea mai înaltă a fi fost cucerită, celelalte fiind mai scunde și mai ușor de cucerit.

THEAITETOS Bine spui.

STRĂINUL Așa cum am arătat adineaori, să luăm mai întîi în considerare vorbirea [întemeiată] și opinia, spre a aprecia mai lămurit dacă ele sînt atinse de ceea ce nu este sau dacă amîndouă sînt întru totul adevărate, nici una dintre ele nefiind vreodată falsă.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Hai deci, așa cum spuneam privitor la d
Idei și la litere, să facem cercetarea și cu privire la cuvinte; căci pe această cale ar putea să ni se arate ceea ce căutăm acum.

THEAITETOS Ce trebuie aflat despre cuvinte?

STRĂINUL Dacă se armonizează între ele toate, sau nici unul, sau dacă unele o îngăduie, iar altele nu.

THEAITETOS Este desigur evident că unele o îngăduie, altele nu.

STRĂINUL Poate că vrei să spui aceasta: cum că
unele, rostite fiind legat și indicînd ceva, se armoni- e

zează, altele, nesemnificînd nimic prin înșiruire, nu se armonizează.

THEAITETOS În ce sens spui aceasta?

STRĂINUL Așa cum socoteam că gîndești tu consimțind. Căci ne stau la dispoziție două genuri de indicare a ființei pe calea glasului.

THEAITETOS Cum așa?

262 a STRĂINUL Pe de-o parte avem nume, pe de alta verbe.

THEAITETOS Lămurește-le pe fiecare.

STRĂINUL Pe unul, ca fiind indicare de acțiuni, îl numim verb.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pentru celălalt, ca purtînd asupra celor ce exercită acțiunile desemnarea instituită este de nume.

THEAITETOS Întocmai așa.

STRĂINUL Acum, din înșirarea numelor singure nu poate ieși o vorbire, nici din rostirea verbelor fără de nume.

THEAITETOS Asta nu învățasem.

b STRĂINUL Așadar este limpede că te gîndeai la altceva adineaori, consimțind; căci eu tocmai aceasta înțelegeam să spun, cum că înșiruite astfel nu încape vorbire.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL De pildă, cuvinte ca: „merge", „aleargă", „doarme" și alte verbe cîte indică acțiuni, chiar de le-ar înșira cineva pe toate, încă n-ar alcătui o vorbire.

THEAITETOS Cum s-o facă?

STRĂINUL Și tot astfel, dacă ar spune: „leu", „cerb", „cal" și ar rosti toate numele celor ce săvîr-
c șesc acțiunile, nici potrivit cu o asemenea înșiruire nu s-ar alcătui o vorbire. Căci rostirea nu indică, nici aici nici acolo, vreo acțiune ori vreo lipsă de acțiune, nici ființa[52] a ceva ce este ori a ceva ce nu este, mai înainte de a se îmbina verbele cu numele. În schimb atunci s-a armonizat și deopotrivă s-a născut vorbirea producîndu-se o primă înlănțuire, într-un sens vorbirea elementară și cea mai scurtă.

THEAITETOS Cum spui asta?

STRĂINUL Cînd cineva afirmă: „omul învață", admiți că vorbirea aceasta este cea mai scurtă și elementară?

THEAITETOS În ce mă privește, da. b

STRĂINUL Căci se arată atunci ceva cu privire la cele ce sînt, fie prezente, fie trecute, fie viitoare, și nu se denumește doar, ci se și determină ceva, înlănțuindu-se verbele cu numele. De aceea și spuneam că a vorbi nu înseamnă doar a denumi, drept care am și dat înlănțuirii acesteia numele de vorbire.

THEAITETOS Pe drept.

STRĂINUL În chipul acesta la fel cum printre lucruri unele se armonizau între ele, altele nu, printre semnalele vocii unele nu se armonizează, pe cînd altele au dat, armonizîndu-se, vorbirea. e

THEAITETOS Întru totul așa.

STRĂINUL Ar mai fi ceva mărunt de spus.

THEAITETOS Ce?

STRĂINUL Faptul că în chip necesar vorbirea este despre ceva, atunci cînd are loc, fiindu-i cu neputință să nu fie despre ceva.

THEAITETOS Așa, desigur.

STRĂINUL Atunci acel ceva trebuie să fie și de un fel anumit.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Să ne ațintim gîndul la propriul nostru caz.

THEAITETOS Așa trebuie.

STRĂINUL Voi glăsui acum către tine cu o vorbire ce pune laolaltă lucrul și acțiunea, prin nume și verb. Tu ai să-mi spui despre ce se face vorbirea.

THEAITETOS Așa voi face, pe cît pot. 263 a

STRĂINUL „Theaitetos șade". E întinsă vorbirea?

THEAITETOS Nu, e măsurată.

STRĂINUL E datoria ta atunci să spui despre cine se face vorbire și cu privire la ce.

THEAITETOS E limpede că despre mine și cu privire la starea mea.

STRĂINUL Dar ceastălaltă?

THEAITETOS Care?

STRĂINUL „Theaitetos, cu care stau de vorbă acum, zboară".

THEAITETOS Și despre asta n-aș putea spune altfel decît că e despre mine și cu privire la starea mea.

STRĂINUL Însă noi declarăm că fiecare dintre vorbiri este neapărat de un fel anumit.

THEAITETOS Da. b

STRĂINUL Atunci de ce fel să spunem că este fiecare?

THEAITETOS Un fel ar fi falsul, celălalt adevăratul.

STRĂINUL Dar vorbirea adevărată dă glas celor ce sînt, așa cum stau lucrurile cu privire la tine.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Pe cînd cea falsă exprimă altceva decît cele ce sînt.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Prin urmare, pe cele ce nu sînt le exprimă ca fiind.

THEAITETOS Așa, întrucîtva.

STRĂINUL Dar ca fiind altele, printre cele ce sînt, cu privire la tine. Căci privitor la fiecare lucru, spuneam, multe într-un sens sînt cele ce sînt, multe ce nu sînt.

THEAITETOS Cu adevărat așa.

c STRĂINUL Vorbirea pe care am făcut-o despre tine a doua oară trebuia să fie, în primul rînd, după cîte am stabilit cu privire la vorbiri, una din cele mai scurte.

THEAITETOS Cel puțin așa am căzut de acord.

STRĂINUL Apoi trebuia să fie despre cineva.

THEAITETOS Într-adevăr.

STRĂINUL Dacă nu e despre tine, nu e despre nimeni altcineva.

THEAITETOS Cum să fie?

STRĂINUL Iar nefiind despre nimeni, nici nu putea fi vorbire în vreun fel. Am arătat într-adevăr că e cu neputință ca vorbirea să nu poarte asupra nimănui.

THEAITETOS Cît se poate de drept.

d STRĂINUL Și totuși, cele spuse despre tine, numindu-le pe cele diferite ca identice, iar pe cele ce nu sînt ca fiind, dovedesc din plin o asemenea îmbinare de verbe și nume ce poate foarte bine să dea efectiv naștere vorbirii false.

THEAITETOS Chiar așa, firește.

STRĂINUL Dar cum? Oare nu e de pe acum limpede că gîndirea, precum și opinia și închipuirea, pot toate să devină, ca genuri, atît false cît și adevărate în cugetele noastre?

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Vei înțelege acest lucru mai lesne dacă vei prinde mai întîi sensul lor propriu și cum se deosebesc între ele. e

THEAITETOS Dă-mi-l atunci.

STRĂINUL Gîndirea și vorbirea trebuie înțelese ca fiind una; numai că dialogul lăuntric al cugetului cu sine, fără de glas, a fost numit de oameni gîndire.

THEAITETOS Așa întru totul.

STRĂINUL Însă emisiunea pornită din cuget și trecută prin glas s-a numit vorbire.

THEAITETOS Adevărat.

STRĂINUL Pe de altă parte în cazul vorbirii știm că se produce următorul lucru.

THEAITETOS Care?

STRĂINUL Afirmația și negația.

THEAITETOS O știm.

STRĂINUL Iar atunci cînd se produce acest lucru 264 a în cuget, pe tăcute, poți să-l numești altfel decît opinie?

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL În schimb atunci cînd situația aceasta se produce în cineva, nu prin gîndire ci prin senzație, o astfel de experiență resimțită poate fi potrivit numită altfel decît reprezentare prin imaginație?

THEAITETOS Defel.

STRĂINUL Atunci, de vreme ce vorbirea putea fi adevărată ori falsă, iar gîndirea se manifesta ea însăși ca fiind dialog al sufletului cu sine, în timp ce opinia ca rezultat al gîndirii, iar cînd spunem „se pare“ are b loc un amestec de senzație și opinie, rezultă în chip necesar că și acestea, înrudite fiind cu vorbirea, sînt într-unele cazuri și cîteodată false.

THEAITETOS Cum să nu?

STRĂINUL Observi că judecata și vorbirea falsă au putut fi descoperite mai curînd decît ne așteptam, cînd ne temeam adineaori că truda de a cerceta un asemenea lucru m-ar putea trimite la o încercare cu totul zadarnică?

THEAITETOS Observ asta.

STRĂINUL Prin urmare nici față de rest să nu deznădăjduim. În măsura în care s-au dovedit acestea, să c ne amintim acum de diviziunile anterioare pe bază de specii.

THEAITETOS De care, anume?

STRĂINUL Deosebisem două specii pentru mește-

șugul producerii de imagini, una după asemănare, alta plăsmuitoare de ficțiuni.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Dar despre sofist spuneam că sîntem în perplexitate, neștiind în care din două să-l rînduim.

THEAITETOS Așa era.

STRĂINUL În nedumerirea noastră, ceea ce crea încă mai multă tulburare era apariția argumentului de natură să combată pe oricine, cum că nici icoana, nici imaginea, nici plăsmuirea nu există defel, fiindcă nici-
d odată și nicăieri nu există falsitate.

THEAITETOS Adevărat spui.

STRĂINUL Acum însă, de vreme ce s-a dovedit că există vorbire și opinie falsă, este cu putință să existe și imitație a celor ce sînt, iar din această situație se poate naște și un meșteșug al amăgirii.

THEAITETOS Se poate.

STRĂINUL Dar faptul că sofistul ținea de una din cele două, este ceva stabilit dinainte între noi, mai sus.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Atunci să încercăm din nou, despicînd
e în două genul ce ne stă în față, a ne orienta statornic după partea dreaptă a diviziunii, urmărind care este lumea sofistului, pînă ce, desprinzîndu-l de tot ce are comun cu alții și punîndu-i de o parte natura proprie, îl vom putea face vădit, în primul rînd nouă înșine, apoi
265 a și celor care, prin firea lor, sînt familiarizați cu metoda pusă în joc.

THEAITETOS Drept spui.

STRĂINUL Nu făceam începutul dezbaterii noastre deosebind între meșteșugul de a produce și cel de a lua în stăpînire?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În ce privește meșteșugul înstăpînirii asupra a ceva, sofistul s-a dovedit a face parte din cel al vînătorii, al disputei, al comerțului, precum și din alte specii de acest soi?

THEAITETOS Pe deplin așa.

STRĂINUL Acum în schimb, de vreme ce a fost surprins în meșteșugul mimeticii, este limpede că însuși meșteșugul de a produce trebuie împărțit în două de
b la început. Căci imitația este și ea, de fapt, un fel de-a produce ceva, imagini firește, spuneam, iar nu fiecare dintre lucruri. Nu-i așa?

THEAITETOS Întocmai.

STRĂINUL Să presupunem întîi că în știința producerii de lucruri există două părți.

THEAITETOS Care?

STRĂINUL Una divină, cealaltă omenească.

THEAITETOS Nu am înțeles prea bine.

STRĂINUL Dacă ne amintim de cele spuse la început, creatoare este, arătam noi, orice forță care poate fi cauză de existență a celor ce nu existau în prealabil.

THEAITETOS Ne-o amintim.

STRĂINUL Dar despre animalele muritoare toate, c precum și despre plantele cîte cresc pe pămînt, din semințe și rădăcini, ca și toată materia neînsuflețită, metale și nemetale, subzistentă pe pămînt, să nu spunem că, neexistînd în prealabil, toate s-au ivit apoi datorită acțiunii divinității? Sau să punem în joc părerea și afirmația celor mulți...

THEAITETOS Ce afirmații?

STRĂINUL Cum că firea le-a produs de la sine, prin cine știe ce cauză spontană, fără o rațiune productivă. Să nu spunem că s-au ivit sub o rațiune și d o știință divină, izvorînd așadar de la zeu?

THEAITETOS Eu, din cauza vîrstei poate, adesea trec de la o părere la alta. Acum însă, cătînd bine la tine și înțelegînd că tu le socotești pe acelea produse de zeu, mi-am spus că trebuie să cred și eu așa.

STRĂINUL Bine ai făcut, Theaitetos. Chiar dacă te socotim din rîndul celor ce, mai tîrziu, ar putea fi dispuși să creadă într-altfel, am încercat de pe acum să te facem a cădea de acord asupra tezei, pe bază de argumente necesare. De vreme ce însă îți intuiesc firea, sim- e țind că ea singură, fără argumentări din parte-ne, se îndreaptă într-acolo unde spui că ești acum mînat, să lăsăm lucrurile cum sînt, căci ar însemna timp pierdut. Voi stabili deci că lucrurile așa-zis naturale sînt create printr-o artă divină, pe cînd cele alcătuite din ele de om sînt create printr-una omenească; iar potrivit cu acest argument există două feluri de creații: unul omenesc, celălalt divin.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Două fiind ele, împarte din nou în două pe fiecare.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Iată. În timp ce mai înainte împărțeam 266 a

în lățime întreaga știință a creației în două, acum să facem tăieturi din nou, dar în lungime.

THEAITETOS Fie așa tăietura.

STRĂINUL În felul acesta se ivesc în totul patru părți, două omenești, prin raport la noi, și alte două divine, prin raport la zei.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Divizată însă fiind din nou, dar într-alt fel, o parte din fiecare diviziune ar exprima creația de lucruri în sine, pe cînd cele două rămase ar putea căpăta cu precădere calificarea de: creatoare de imagini. Iar potrivit cu acestea, din nou știința creației se divide în două.

b THEAITETOS Spune, cum se divide fiecare din nou?

STRĂINUL Despre noi oamenii, într-un fel, precum și despre celelalte viețuitoare, ca și despre elementele din care în chip natural sînt alcătuite, foc, apă și cele înrudite, știm bine că toate sînt produse ale zeului, ele fiind create fiecare. Nu-i așa?

THEAITETOS Așa.

STRĂINUL Dar fiecare dintre acestea e însoțită de o imagine, dincolo de propria ei realitate, iar și acele imagini sînt născute printr-un procedeu divin.

THEAITETOS Ce imagini?

STRĂINUL Cele ivite în timpul somnului și toate vedeniile din timpul zilei născute, cum se spune, de la sine: umbra pe de-o parte, ivită atunci cînd intervine
c întunericul pe lîngă foc, pe de altă parte îndoitul chip pe care-l fac [în oglindire] lumina proprie și cea străină întrunite pe suprafețe strălucitoare și netede, prilejuind o senzație contrară viziunii obișnuite anterioare.

THEAITETOS Într-adevăr, două sînt aceste produse ale creației divine, lucrul însuși precum și imaginea ce însoțește pe fiecare.

STRĂINUL Dar ce-i cu meșteșugul nostru? Nu vom spune noi, oare că, pe de-o parte facem casa însăși, prin arta constructorului, în timp ce prin arta picturii facem o alta, un fel de vis omenesc închipuit pentru cei treji?

d THEAITETOS Întru totul așa.

STRĂINUL În felul acesta și pentru celelalte două serii există două rezultate ale acțiunii noastre creatoare, una privind lucrul însuși, spunem noi, liber crea-

toare, alta privind imaginea, așadar creatoare de imagini, de reproduceri.

THEAITETOS Acum am înțeles mai bine și pot stabili două specii de creație, fiecare îndoită la rîndul ei: cea divină și cea umană, după una din diviziuni, iar după cealaltă, creația a ce sînt lucrurile în ele însele sau, pe de altă parte, reproducerea lor în imagini.

STRĂINUL Să ne amintim acum că, în ce privește producerea de imagini, un gen se dovedea a fi iconic, un altul plăsmuitor de vedenii, dacă falsul e cu adevă- e
rat fals și s-ar înfățișa firesc drept una dintre realități.

THEAITETOS Așa era într-adevăr.

STRĂINUL Dar așa se și înfățișa falsul, și de aceea vom putea socoti, fără contestație, acestea două drept două specii.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Atunci să determinăm la rîndul ei plăs- 267 a
muirea de vedenii ca fiind îndoită.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL O parte se plăsmuiește prin unelte, iar alta prin aceea că producătorul de vedenii se înfățișează el însuși ca unealtă.

THEAITETOS Ce înțelegi prin asta?

STRĂINUL Atunci cînd cineva, folosindu-se de trupul său îți redă întocmai ținuta sau vocea prin vocea sa, este vorba, cum se și spune în general, de imitația pusă în joc de arta respectivă.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Denumind mimetică partea aceasta a meșteșugului, să o rînduim de o parte. Tot restul să-l trecem cu vederea, neostenindu-ne cu el și lăsînd pe seama altcuiva să strîngă totul într-o unitate ca și să-i b
dea vreo denumire potrivită.

THEAITETOS Să punem separat una, să lăsăm de-o parte alta.

STRĂINUL În fapt este cazul, Theaitetos, ca și partea primă să fie privită drept îndoită.

THEAITETOS Lămurește lucrul.

STRĂINUL Printre cei ce imită, unii săvîrșesc aceasta știind bine ce imită, alții în neștiință de cauză. Dar ce diviziune mai însemnată putem face decît cea dintre știință și neștiință?

THEAITETOS Nici una.

STRĂINUL Acum, imitația menționată adineaori nu

era oare una de știutori? Căci doar cunoscîndu-ți ținuta și cunoscîndu-te pe tine te-ar putea imita cineva.

c THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Dar privitor la redarea dreptății și, într-un cuvînt, a întregii virtuți? Oare nu în neștiință de cauză, sau pe baza oarecum de opinie, alteori, încearcă atît de stăruitor cei mai mulți să procedeze în așa fel încît ceea ce le e doar părere să se manifeste drept știință intimă, redînd-o cît mai mult în gest și vorbă?

THEAITETOS Prea mulți fac așa.

STRĂINUL Dau toți greș cumva, în încercarea lor de-a părea drepți fără a fi nicidecum? Sau cu totul invers?

THEAITETOS Cu totul.

STRĂINUL Dar despre imitatorul acesta trebuie
d spus, cred, că diferă de celălalt: neștiutorul de știutor.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Numai că, de unde va lua cineva o denumire potrivită pentru fiecare dintre ei? E limpede că lucrul e greu, întrucît față de diviziunea genurilor după specii a existat o anumită întîrziere la înaintași, pare-se, și o lipsă de interes, așa încît nici unul n-a încercat să facă diviziuni. Așa se face că nu avem chiar un belșug de calificative. Totuși, oricît ar părea lucrul de cutezător, să denumim, spre a le putea deosebi lămurit, primul fel de imitație, cel pe bază de opinie,
e imitație a părelniciei, iar pe celălalt, pe bază de știință, imitație învățată.

THEAITETOS Fie așa.

STRĂINUL Atunci trebuie să-l punem în joc pe cel dintîi; căci sofistul nu era știutor, ci simplu imitator.

THEAITETOS Și încă în chip deosebit.

STRĂINUL Pe imitatorul părelniciei să-l supunem cercetării așa cum facem cu fierul, căutînd să vedem dacă e fier curat sau are vreo crăpătură în el.

THEAITETOS Să cercetăm.

STRĂINUL Dar are, și încă numeroase. Într-adevăr,
268 a există un tip de imitator simplu, care crede a ști acolo unde are doar păreri, celălalt imitator, avînd singur serioase bănuieli și temeri, datorită faptului că se află în treabă cu tot felul de argumente și că ignoră materia în care s-a prefăcut față de alții a fi știutor.

THEAITETOS Chiar așa arată fiecare gen de care ai vorbit.

STRĂINUL Atunci să punem drept *un* gen pe imitatorul simplu, drept un *altul* pe imitatorul prefăcut?

THEAITETOS S-ar zice așa.

STRĂINUL Iar la rîndul său, genul din urmă să fie unul singur, sau îndoit?[53].

THEAITETOS Vezi tu însuți.

STRĂINUL Caut să văd, și-mi apar două tipuri b
de oameni. Pe cel de un tip îl văd în măsură să pună în joc disimularea în viața publică, prin cuvîntări întinse adresate mulțimilor; pe cel de alt tip îl văd în viața privată, cuvîntînd scurt și silind pe insul prins în discuție să cadă în contradicție cu sine.

THEAITETOS Cu toată dreptatea spui așa.

STRĂINUL Atunci cine vom spune noi că este omul elocinței întinse: omul politic, sau oratorul de masă?

THEAITETOS Oratorul de masă.

STRĂINUL Iar pe celălalt, cum îl vom califica, drept înțelept sau drept sofist?

THEAITETOS Drept înțelept nu s-ar putea, de vreme ce am stabilit că e neștiutor. Totuși, imitator c
al înțeleptului fiind, este limpede că va purta un nume înrudit acestuia, și astfel am și aflat că el e cel care trebuie socotit cu adevărat ca fiind pe deplin și în fapt sofistul.

STRĂINUL Atunci să legăm firul întregului, așa cum am procedat mai înainte, prinzîndu-i în laț numele și mergînd de la sfîrșit spre început, nu-i așa?

THEAITETOS Așa să facem.

STRĂINUL Cel care ar spune că sofistul adevărat este „de acest neam și sînge", anume că manifestă mimetismul în arta de-a crea contradicții a părții amăgitoare din imitația pe bază de opinie, o imitație ce ține de genul producerii de plăsmuiri, și izvorăște din arta d
umană iar nu divină a creării de imagini, aducătoare de tot felul de minunății în domeniul de creație rezervat argumentărilor, acela va vorbi, pare-se, cît se poate de adevărat.

THEAITETOS Întru totul.

NOTE

[1] Dialogul *Theaitetos* se încheia cu înțelegerea dintre convorbitori de a se întîlni a doua zi, spre a relua dezbaterea de idei. În fapt dialogul de față se înscrie mai degrabă în prelungirea lui *Parmenide*.

[2] Referințele la *Odiseea* sînt la locurile XVII, 485—87 și apoi la IX, 270 urm.

[3] După Apelt (traducător al dialogului, F. Meiner, 1922, *Anmerkungen* la 217 b-c) dialogul *Parmenide* la care face aici aluzie Platon este probabil o ficțiune. — Te întrebi care dialog și în ce măsură nu este o ficțiune.

[4] În *Republica* era invers: nu exemplele mici se invocau spre a înțelege pe cele „mari", ci se invocă exemplul măritor al creerii unui stat, spre a se înțelege ce este virtutea într-un cuget individual. Iar așa cum aici exemplele „mici și lesne de aflat" vor fi depășite ca provizorii, la fel ar trebui să fie înregistrat și exemplul statului drept provizoriu. Din păcate, interpretarea curentă și chiar cea tradițională nesocotesc faptul acesta, făcînd din *Republica* o simplă operă politică.

[5] Acum începe cascada de „dihotomii", despre a căror abuzivă înțelegere drept „silogism slăbit" este vorba și în remarcabila Introducere a lui Alexandru Surdu. În *Lămuriri preliminare* încercăm a da o înfățișare modernă procedeului, anticipat — ca atîtea alte procedee pretins noi — de scrierile lui Platon.

[6] Va urma o primă definiție a sofistului. Procedeul care a folosit pentru toate definițiile ce urmează, se dovedește a fi atît de limpede și de schematizat încît nu merită să fie redat, cum fac majoritatea comentatorilor, prin tabele, total nesemnificative chiar sub raport didactic.

[7] Urmează o a doua încercare de a defini, la fel condusă și pe aceeași bază de „a pune stăpînire pe ceva", dar la un nivel mai ridicat.

[8] A treia definiție, cu o nuanță nouă în arta de a se înstăpîni prin schimb. A patra, ar aduce o caracteristică încă mai simplă: înstăpînire prin schimb, cu produse proprii. Platon însuși, la 244 d, va face din cele două variante două definiții, așa cum se constată la 231 d (a se vedea și nota lui Paul Friedländer, *Platon*, B, III, ed. a 3-a, Walter de Gruyter, 1975, nota 18).

[9] A patra (respectiv a cincea) definiție: înstăpînire prin luptă. Poate fi de interes încadrarea de aici a eristicii în genul controversei.

[10] „Vorbăria" pare a cuprinde, după unii comentatori, și dialectica, pe care ascultătorii în general n-o acceptă ușor. Socrate însuși este decretat drept „flecar" de către adversarii săi,

menționați și uneori chiar prezenți în alte dialoguri.

[11] „A patra oară“, sau, după 231 d, a cincea.

[12] Se deschide o nouă încercare de a defini, una pe bază de „purificare“.

[13] Rezumatul acesta, pe baza căruia definițiile enumerate sînt șase, face inutilă orice punere în ordine și schematizare, din partea interpretului, asupra metodei și semnificației aplicării ei. A se vedea *Lămuriri preliminare*. Dar abia a șaptea definiție care va urma îndată, va da miezul (și înțelesul exclusiv, după unii) al dialogului de față, aducînd în orice caz o contribuție hotărîtoare pentru înțelegerea problematicii „ființei“ la Platon. În situarea platonismului *între* Parmenide și Heraclit, fără adeziune totală față de nici unul, analiza făcută ar putea fi într-adevăr socotită piesa centrală a teoriei Ideilor.

[14] Se pregătește ultima definiție.

[15] După Diès (în notele traducerii din *Sofistul*, Guillaume Budé, tome VIII, 3-ème partie, 1925) sensul expresiei folosite ar fi de găsit în *Menexenos* (240 a-c) și *Legile* (698 c-d): „Datis a primit de la Darius ordinul de-a face prizonieri pe eretrieni și atenieni, iar ostașii săi au făcut un lanț, de la mare pînă la mare, pe întreg teritoriul eretrian, spre a putea vesti Marelui Rege că nimeni nu le scăpase“.

[16] Dihotomia este întotdeauna exhaustivă, fiind vorba, cum o va ilustra în curînd Platon însuși, de *ceva* din sînul realității și complementara sa.

[17] Se putea la fel de bine spune, în loc de neființă la singular, neființe la plural, și atunci confruntarea cu Parmenide și-ar fi arătat caracterul ei special, de natură poate să nu infirme pe acesta din urmă cu privire la ființa unică.

[18] Lui Theaitetos i se cere să vorbească în conținut nu în sferă. — Este o întrebare în ce măsură peste tot în dialoguri, atunci cînd se enumeră cazurile particulare și Socrate întreabă care e conceptul lor, logica obișnuită, cu deosebirea între sferă și conținut, nu ar avea un cuvînt începător de spus. Dar după cum chiar și în logica obișnuită trebuie gîndită o deosebire între noțiune, obținută prin simplă abstragere, și concept, la fel la Platon trebuie deosebit între concept și Idee, ultima avînd nu numai statutul logic de concept cu *toate* notele păstrate în el, dar și un statut ontologic.

[19] Abia Aristotel, în *Categorii* la început, va pune ordine în deosebirea dintre contrarii și contradictorii. Dar aici trebuie spus că nu sînt în joc nici măcar contrariile, ci doar realitățile din cuprinsul „complementarei“.

[20] După Isocrate (citat Diès), ar fi vorba de Ion.

[21] După același: Alcmeon.

[22] Firește, Parmenide și Melissos.

[23] Empedocle.

[24] În loc de „ceea ce ființează“ *(to on)* ni se pare potrivit a pune uneori „ființa *lucrurilor*“ (în nici un caz „ființă“ pură și simplă).

[25] Aici apare *ousia* în locul lui *on* și de aceea punem pentru ea: ființa însăși. (La Aristotel *ousia* va fi aproape întotdeauna „substanță“).

[26] Din nou *ousia*, cum e firesc.

27 La fel de legitim *ousia*, ființa însăși fiind — după ei — materială.

28 *Ousia.*

29 Devenirea unică, în loc de *ousia*, ființa unică.

30 *Ousia.*

31 Cu „ființa drept forme“ se deschide problema: cît revine lui Platon și cît aparține doar discipolilor săi, față de care Platon va avea unele rezerve. Apelt se întreabă aici (la nota respectivă, *op. cit.*) cine sînt „Prietenii formelor“? Sînt discipolii lui Platon din Megara, unde efectiv Academia avea un ecou deosebit? Sau să fie vorba de un stadiu platonician anterior, pe care filosoful antic singur îl supunea criticii?

32 Traducem *ta onta* prin „realități“, în timp ce singularul rămîne „ceea ce ființează“, sau „ființa lucrurilor“. Pluralul aduce o slăbire semantică, adesea.

33 *Ousia.*

34 În chip firesc *ousia.*

35 „Străinul“, ce pare cu adevărat a fi Platon însuși așa cum socotim împreună cu mulți comentatori, își ia distanță față de platonicieni.

36 Bineînțeles *ousia.*

37 Expresia este: *pantelos on* („ceea ce ființează în chip desăvîrșit“) care ar corespunde *ousiei.*

38 *To on.*

39 În text și la traducători „suflet“. Dar „cugetul“ exprimă totalitatea vieții sufletești, deschizînd și către gîndire, cum este cazul.

40 Fiind vorba de ființă în general, reapare *ousia.*

41 *Ousia.*

42 Din nou *ousia.*

43 Se citează *Viespile* lui Aristofan, vers. 1017—1020, cu ventrilocul Eurycles.

44 După cum se arată în Introducere, dialogurile de față trebuiau să se încheie cu unul despre „Filosof“, rămas nescris.

45 „Specie“ în loc de „gen“, asimilate în acest dialog.

46 În scopul cursivității traducerii, punem uneori „diferit“ pentru altul, așa cum punem „identic“ pentru același.

47 Ni se pare clar că este vorba de „complementară“, așadar *to on* nu poate însemna ființa însăși, ci ființa *lucrurilor* sau ceva din sînul realităților.

48 *Tou ontos ousia.* Poate fi acum spus categoric că *ousia* este ființa cea adevărată. Altminteri, traducînd pe *to on* prin ființă, cum se face prea des, ar trebui în cazul de față să se traducă: ființa ființei.

49 *Ousia*, la care într-un sens participă pînă și cele ce „nu sînt“ atunci cînd altceva decît ele este, dar care sînt fiecare „cu natura sa proprie“.

50 Sau mai degrabă „opuse“?

51 Punem „vorbire *întemeiată*“, fără de care n-ar fi vorbire în genere. Altminteri ar fi simplă tautologie să spunem că fără vorbire n-ar exista vorbire.

52 *Ousia*, ființa însăși, atît pentru ceea ce ființează *(tou ontos)* cît și pentru ce nu ființează, cînd altceva este.

53 La capătul dialogului reapare metoda dihotomiei, care lăsase loc altui tip de analiză în căutarea unei definiții pentru

sofist. Fiind vorba, de rîndul acesta, de o analiză tipic filosofică, una în domeniul metafizicii, ea nu va avea parte de o metodă infailibilă, ca dihotomia, prin urmare nici de nume, ci împărtăşeşte soarta reflexiunii filosofice — în sensul ei cel mai pur: soarta platonismului — de a rămîne o căutare deschisă. De ce nu şi-a întreprins Platon căutarea sub numele său, ci al Străinului? De ce, pentru o dată, Socrate — tocmai întors de la Tribunal, care-l găsise vinovat şi îl va condamna la moarte — asistă numai la dialog şi tace? Poate că despre fiinţa însăşi mai este ceva de spus şi nimeni n-o poate încerca decît tipul de om pentru care Platon nu a reuşit să-şi scrie dialogul.

BIBLIOGRAFIE

(După PAUL FRIEDLÄNDER, *Platon,* vol. III, ed. a 3-a, întregită, Walter de Gruyter, 1975).

M. HEIDEGGER, curs 1924—25 (Marburg). Interpretare la *Sofistul.*

LEWIS CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, 1867.

APELT, Phil. Bibl., 150, 1922.

DIÈS, Budé VIII, 1925, ed. a 3-a, 1955.

CORNFORD, *Plato's Theory of knowledge,* New York, 1935.

ARANGIO RUIZ, Bari, 1951.

EDIŢII NOI

O. APELT, ed. 1922, reed. R. WIEHL, 1967.

A. ZADRO, Bari, 1957.

A. TOVAR, Madrid, 1959.

A. E. Taylor, ed. R. Klibansky and E. Anscombe, London, 1961.

(În afara monografiilor asupra lui Platon şi lucrărilor sau studiilor de: E. DE STRYCKER, STEFANINI, SHOREY, ERNST MORITZ MANASSE, BUCCELLATO, RENÉ SCHAERER, TOEPLITZ, STENZEL — unde este comentat dialogul, interpretul după care redăm bibliografia, FRIEDLÄNDER, enumeră drept interpretări mai noi):

K. DÜRR, *Moderne Darstellung der platonischen Logik,* „Mus. Helv.", 2, 1945, 166 ff.

R. HACKFORTH, *False Statement in Plato's Sophist,* Class. Quart., 39, 1945, 56 ff.

R. ROBINSON, *Forms and Error in Plato's Theaetetus,* „Philos. Rev.", 59, 1950, 3 ff.

A. L. PECK, *Plato and the* μέγιστα γένη *of the Sophist,* Class. Quart., n.s.2, 1952, 32 ff.

M. REZZANI, *I. problemi fondamentali del „Sofista" di Platone,* „Sophia", 20, 1952, 298 ff.

K. RIEZLER, *Das Nichts und das Andere, das Sein und das*

Seiende, in *Varia Variorum:* Festgabe far K. Reinhardt, Münster-Köln, 1952, 82 ff.

J. ACKRILL, „Συμπλοκή εἴδων", „Bull. Inst. Classical Studies", Univ. London, 2, 1955, 31 ff.

M. GRONDONA, *La dialettica nel Sofista di Platone*, Atti Accad. Scienza, Torino, 2 (Cl. Scienza Mor., Stor., Filol., 91), 1956/57, 261 ff.

R. S. BLUCK, *False Statement in the Sophist*, „Journal of Hellenic Studies", (London), 77/II, 1957, 181 ff.

A. DE MURALT, *De la participation dans le Sophiste de Platon*, „Studia Philosophica", 17 (Lvov), 1957, 101 ff.

L. MALVERNE, *Remarques sur le Sophiste*, „Revue de Métaphysique et de Morale", 63, 1958, 149 ff.

A. R. LACEY, *Plato's Sophist and the Forms*, „Class. Quart.", n.s. 9, 1959, 43 ff.

J. XENAKIS, *Plato's Sophist: A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth*, „Phronesis", 4, 1959, 29 ff.

E. GAUDRON, „*Sur l'objet du Sophiste*, „Laval Théologique et Philosophique", 16, Québec, 1960, 70 ff.

J.M.E. MORAVCSIK, Συμπλοκή εἴδων *and the Genesis of* λόγος, „Archiv f. Geschichte d. Philos", 43, 1960, 117 ff.

J. A. PHILIP, *Mimesis in the Sophistes of Plato*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 92, 1961, 453 ff.

M. RASCHINI, *La dialettica del Sofista*, „Giorn. di Metafisica", 16, 1961, 693 ff.

J. M. E. MORAVCSIK, *Being and Meaning in the Sophist*, „Acta Philos.", Fennica, 14, 1962, 23 ff.

K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, „Zetemata", 29, München, 1962.

A. L. PECK, *Plato's Sophist*, în „Phronesis", 7, 1962, 46 ff.,

W. G. RUNCIMAN, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962, Ch. 3, *The, „Sophist", Ontology and Logic.*

W. KAMLAH, *Platons Selbstkritik im Sophistes*, „Zetemata", 33, München, 1963.

R. MARTEN, *Der Logos des Dialektik, Eine Theorie zu Platos Sophistes*, Berlin, 1965.

În limba română *Sophistes* a fost tradus o singură dată de către eminentul elenist şi filolog Şt. Bezdechi, în 1945.

ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

OMUL POLITIC

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE AUTENTICITATE

Omul politic face parte dintre dialogurile în general necontestate ale lui Platon. O referire expresă a lui Aristotel (*Polit.*, I, 1) la un pasaj anume din acest dialog platonician (*i.e.* 285 b) a înlăturat posibilitatea unei contestări ferme a lui încă din antichitate. Dealtfel și prezența lui în clasificările antice, transmise de Diogenes Laertios — dialogul nostru făcînd parte din tetralogia a doua: *Cratylos — Theaitetos — Sofistul — Politicul*, după Thrasyllos, sau din trilogia a doua: *Sofistul — Politicul — Cratylos*, după Aristophanes — îi confirmă autenticitatea. Și totuși, în secolul al XIX-lea, caracterizat, după cum se știe, de un extrem criticism, un C. Schaarschmidt sau Ch. Huit au exprimat îndoieli asupra autenticității dialogului. Luînd în serios mitul alegoric al celor două mișcări opuse ale Universului și părîndu-li-se că această doctrină este atît de stranie, atît de puțin conformă cu ansamblul filosofiei platoniciene, au transformat aceasta în argument împotriva autenticității dialogului (cf. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Felix Alcan, Paris, 1930, p. 185 și urm.). Dar această presupusă neautenticitate a rămas doar o neglijabilă ipoteză, argumentul nefiind în stare să convingă.

DESPRE CRONOLOGIE

Nici data scrierii acestui dialog nu a putut fi stabilită cu exactitate. Auguste Diès, în prefața care precede excelenta ediție — text grec și traducere — din colecția „Les Belles Lettres" a Asociației Guillaume Budé, ediție apărută la Paris în 1935, prezintă principalele repere fixate de diverșii comentatori anteriori. El păstrează ordinea stabilită pe criterii stilistice de către Campbell: *Sofistul — Philebos — Timaios — Critias — Legile*. Eberz indicase o dată intermediară anilor 360 și 357 î.e.n. Renata von Scheliha (*Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien*, Leipzig, 1934, p. 76) consideră că a fost scris chiar în timpul expediției lui Dion, „ca manifest pentru fundarea unui nou regat"; E. Barker crede că dialogul a fost scris între 367 și 361, pentru că Platon avea, în acest interval, speranța să se stabilească la Siracuza o monarhie înțeleaptă și că el lucra cu Dionisos al II-lea la preambulul legislativ al *Legilor* (*Scrisori*, III). O dată atît de tîrzie este greu de susținut. Willamowitz se mărginește la a spune că *Sofistul* și *Omul politic* au fost publicate în același timp între a doua și a treia călătorie în Sicilia. Andreae (*Der Staatsmann*, p. XVI și urm.) crede că vor fi fost publicate probabil în 365 pentru a servi de

teme de exerciţiu pentru Academie. A. Diès se abţine de la orice datare (cf. *op. cit.*, pp. LXII—LXIV). Oricum, dialog de bătrîneţe, *Omul politic* reprezintă „partea de mijloc a unei trilogii, pe care Platon o avusese în vedere în introducerea la dialogul *Sofistul,* adică: *Sofistul — Omul politic — Filosoful* (cf. Platons Dialog, *Politikos oder Vom Staatsmann,* übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt, Leipzig, 1914) sau „piesa a treia a unei tetralogii, a cărei a patra piesă nu a fost scrisă niciodată", adică *Theaitetos — Sofistul — Omul politic — Filosoful* (cf. A. Diès, *op. cit.*, p. VII). Se ştie că discuţiile din *Sofistul* şi *Omul politic* au fost purtate în aceeaşi zi, aceasta fiind ziua următoare celei în care ar fi avut loc dialogul *Theaitetos.*

DESPRE TITLU ŞI SUBTITLU

Dialogul acesta este dintre puţinele care nu au ca titlu un nume propriu, aparţinînd unuia dintre personajele dialogului. Ne referim, desigur, la *Apologia lui Socrate, Republica, Legile*, pe de o parte, şi *Sofistul,* pe de alta, de acesta din urmă fiind mai apropiat nu numai prin personaje, loc şi timp de desfăşurare, ci şi prin titlul care redă scopul întregului demers dialectic de construire a unei definiţii. Căci găsirea adevăratei definiţii a omului politic este obiectul întregului dialog, dacă nu cumva aceasta este doar pretextul exersării şi validării metodei de divizare logică dihotomică progresivă, pe care Platon o prezentase şi aplicase anterior în *Sofistul.* Aşadar: mai puţin dialog cu tematică socială axată pe coordonate etice (cum vor fi *Legile,* de exemplu), şi mai mult un strălucit exemplu de exerciţiu dialectic (gramaticii antici l-au şi clasificat, dealtfel, printre dialogurile genului logic).

Subtitlul, „Despre regalitate", provenind, desigur, de la gramaticii alexandrini precizează noţiunea generală căruia îi este circumscris obiectul de cercetat. Aşadar: „o problemă politică servind drept materie pentru exerciţii dialectice şi consideraţii de metodă" îl vede A. Diès *(op. cit.,* p. IX).

DESPRE PERSONAJE

Personajele acestui dialog sînt aceleaşi cu cele ale *Sofistului,* şi anume: Socrate, Theodoros, Străinul din Elea, Socrate cel Tînăr şi Theaitetos, acesta din urmă fiind doar „ascultător", deci un personaj mut, aşa cum fusese Socrate cel Tînăr în dialogul precedent *(Sofistul).* Protagonist rămîne tot Străinul din Elea — în fond un alter-ego al lui Platon. Socrate îşi rezervă doar rolul de a deschide discuţia prin cîteva replici, în maniera-i ironică nedezminţită, din care aflăm şi intenţia sa de a relua rolul de personaj principal („întrebător") în deja anunţatul — în *Sofistul* — dialog *Filosoful,* păstrîndu-l ca partener de dialog (personaj „răspunzător") tot pe Socrate cel Tînăr (cf. *Omul politic,* 258 a). Tot el şi închide discuţia printr-o singură replică, aceasta conţinînd o apreciere

superlativă a modului cum Străinul din Elea a condus la găsirea definiţiei adevărate a omului politic. S-a presupus că replica finală ar aparţine lui Socrate cel Tînăr (Wohlrab, Apelt, Robin), dar o anume simetrie cu începutul dialogului, deloc străină de neîndoielnice intenţii literare, cît şi ponderea şi valoarea mai mare a unei atari aprecieri venite din partea lui Socrate, ne fac să stăm de partea celor ce i-o atribuie lui (Schleiermacher, Campbell, Diès). Theodoros din Cyrene, renumit matematician al antichităţii greceşti, profesor al lui Theaitetos, participă şi el, doar cu cîteva replici la începutul dialogului, întocmai ca în *Sofistul*.

STRUCTURA DIALOGULUI *OMUL POLITIC*

Aproape toate ediţiile şi toate traducerile comentate (Otto Apelt, Auguste Diès, L. Robin, J. B. Skemp ş.a.) prezintă cîte un plan sau o schiţă structurală, în linii mari identice. Diferenţele, minore, sînt neesenţiale. De exemplu: Otto Apelt (1914) găseşte două părţi principale, prima (258 B—277 A) subintitulată *Încercare de obţinere a definiţiei omului de stat prin dihotomie progresivă a noţiunii de „ştiinţă“* şi a doua (277 A—311 C), cuprinzînd două subdiviziuni intitulate: A. *Arta ţesutului* şi B. *Arta politică*. Auguste Diès, la rîndul lui, găseşte trei părţi principale; prima: *Definirea omului politic ca păstor al turmei omeneşti, critica acestei definiţii (258 b—277 d)*, a doua: *Paradigma ţesăturii (277 d—287 a)* şi a treia: *Noţiunea definitivă de om politic: ţesătorul regal (287 b—311 c)*, fiecare dintre acestea avînd, la rîndul lor, mai multe subdiviziuni. Dealtfel, părţile a doua şi a treia aproape coincid cu cea de-a doua din diviziunea lui O. Apelt.

Prezentăm în continuare o schemă mai detaliată a structurii dialogului *Omul politic* — schemă mai apropiată de cea a lui A. Diès — care cuprinde următoarele părţi:

I. *Introducere*: Plasarea acestui dialog în continuarea dialogului *Sofistul*; scopul urmărit: definirea omului politic . . . . 257 a—258 b

II. *Omul politic — păstor al turmei de oameni*; definiţie şi critica definiţiei . . . . 258 b—277 d

1. O clasificare a ştiinţelor (=artelor) . . . . 258 b—262 a
2. Prezentarea metodei de divizare dihotomică progresivă . . . . 262 a—264 b
3. Reluarea divizării ştiinţelor; recapitulare şi privire critică; rivalii omului politic . . . . . 264 b—268 d
4. O nouă cale de demonstraţie: recursul la mit; mitul păstorului divin (în contextul mitului despre cele două sensuri ale rotirii Universului şi al condiţiei generaţiei de oameni născuţi din pămînt) . . . . 268 d—274 e
5. Consecinţa definirii mitului la demersul definirii omului politic: eroarea confundării păstorului

uman cu cel divin . . . . 274 e—277 c
III. *Paradigma artei țesutului* . . . . 277 d—287 b
1. Definirea paradigmei și folosirea ei; paradigma literelor . . . . 277 d—279 a
2. Arta țesutului . . . . 279 a—280 b
3. Artele rivale ei . . . . 280 b—281 c
4. Artele auxiliare ei; excurs despre cauze proprii și cauze auxiliare . . . . 281 c—283 b
5. Măsura relativă și dreapta măsură; metretica — arta măsurării . . . . 283 b—287 b
IV. *Omul politic — țesător regal* . . . . 287 b—311 c
1. Auxiliarii și rivalii subalterni ai omului politic 287 b—291 c
2. Diversele forme de guvernămînt; *știința* — unicul criteriu valoric în definirea și clasificarea formelor de guvernămînt . . . . 291 c—297 b
3. Formele de guvernămînt imperfecte; legalitatea — criteriu secundar în aprecierea formelor de guvernămînt . . . . 297 b—303 d
4. Separarea artei politice de artele rivale ei (arta militară, arta juridică, arta retorică) . . . . . . 303 d—305 e
5. Definirea exactă a omului politic ca țesător regal, conform paradigmei artei țesutului . . . . . . 305 e—311 c
a) caracterele umane și contradicțiile lor . . . . 305 e—308 b
b) omul politic ca țesător regal realizează fuziunea contrariilor . . . . 308 b—311 c
V. *Încheiere*. Socrate, intervenind cu o apreciere superlativă asupra demersului demonstrativ, pune capăt dialogului . . . . 311 c

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

În traducerea dialogului *Omul politic* am urmat textul grec stabilit de ediția Platon, *Oeuvres complètes*, tome IX, I[re] partie, *Le politique*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1935 și am consultat și ediția *Platonis Dialogi* secundum Thrasylii tetralogias dispositi; post Carolum Friedericum Hermannum recognovit Martinus Wohlrab, vol. I, Lipsiae, Teubner, 1939.

Dialogul nu a mai fost tradus pînă acum în limba română, cu excepția unui scurt fragment (291 d—297 b), apărut, în traducerea lui Octavian Nistor, în *Antologia filosofică. Filosofia antică*, vol. I, ediție revăzută și adăugită de O. Nistor, B.P.T., 1975, Editura Minerva, București, (pp. 161—169).

E.P.

OMUL POLITIC

[sau *Despre regalitate;* dialog logic]

SOCRATE THEODOROS STRĂINUL
SOCRATE CEL TÎNĂR

SOCRATE Multă recunoștință aș putea zice că îți 257 a datorez, Theodoros, pentru cunoștința cu Theaitetos și, de asemenea, cu Străinul[1].

THEODOROS Îndată însă, Socrate, îmi vei datora întreită recunoștință; și aceasta, după ce ei îți vor fi înfățișat omul politic și filosoful.

SOCRATE Bine, dragă Theodoros, dar putem spune că am auzit tocmai un astfel de lucru de la un atît de bun cunoscător al calculului și geometriei?[2]

THEODOROS Ce anume, Socrate? b

SOCRATE Faptul de a da valoare egală fiecăruia dintre cei doi oameni, care se deosebesc între ei mai mult prin cinstea de care se bucură, decît prin proporția aceea specifică artei voastre[3].

THEODOROS Bine zici, pe Ammon, zeul nostru[4], Socrate; și cu dreptate, și, de asemenea, pe baza unei foarte bune memorii mi-ai criticat greșeala de calcul. Dar discuția cu tine privitoare la aceasta o voi relua mai apoi. Tu, însă, Străinule, nu-ți pierde deloc bunăvoința față de noi, ci alege în continuare ca subiect c fie omul politic, fie filosoful și, după ce ai ales, expune-l amănunțit.

STRĂINUL Tocmai aceasta trebuie să facem noi în continuare, Theodoros, odată ce ne-am și apucat de treabă într-o problemă; și nu trebuie să renunțăm mai înainte de a ajunge la capăt și cu aceasta. Dar ce-ar trebui să facem, oare, cu Theaitetos acesta?

THEODOROS La ce te referi?

STRĂINUL Să-l lăsăm, oare, să se odihnească puțin, înlocuindu-l cu colegul său de palestră, cu tînărul Socrate? Sau cum altfel mă sfătuiești?

THEODOROS Înlocuiește-l, așa cum spui; căci, fiind tineri amîndoi, vor suporta mai ușor toată dificultatea discuției, dacă sînt lăsați să-și tragă puțin sufletul.

d SOCRATE Și nici n-ar fi de mirare, Străinule ca amîndoi să aibă de undeva o anumită înrudire cu mine. Chiar voi spuneți că unul pare să-mi semene după
258 a aspectul feței, iar celălalt după numele identic cu al meu și această denumire conține un fel de familiaritate. Și întotdeauna trebuie să refacem bucuroși, prin convorbiri, cunoștința cu cei înrudiți cu noi. Cu Theaitetos eu însumi mi-am împletit ieri gîndurile[5] și chiar adineaori[6] l-am auzit răspunzînd; cu Socrate, însă, deloc; trebuie, deci, să-l cercetez și pe el. Mie, însă, îmi va răspunde mai tîrziu[7]; să-ți răspundă ție acum!

STRĂINUL Așa să fie. Ei, tinere[8] Socrate, auzi ce spune Socrate?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Ești de acord, deci, cu ce spune?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar foarte de acord.

b STRĂINUL Se pare că din partea ta nu-i nici o piedică; la fel, ba încă și mai puțin, trebuie să fie și din partea mea. Dar, după sofist, este necesar, după părerea mea, să cercetăm amîndoi omul politic; spune-mi deci: trebuie pus și acesta printre cei ce au cunoaștere științifică, sau cum altfel?

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că da!

STRĂINUL Trebuie, deci, să divizăm științele tot la fel ca atunci cînd am cercetat și subiectul anterior?[9]

SOCRATE CEL TÎNĂR Numaidecît!

STRĂINUL Dar, tinere Socrate, îmi pare că, în fapt, nu trebuie așezați în aceeași secțiune.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar atunci?

c STRĂINUL În alta.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa se pare.

STRĂINUL Așadar, pe unde am putea găsi cărarea spre știința politică? Căci trebuie s-o găsim și trebuie ca, separînd-o de toate celelalte, să-i imprimăm o singură pecete; apoi, desemnînd toate celelalte cărări care se îndreaptă în direcții diferite drept o altă specie, să determinăm spiritul nostru să conceapă toate științele ca fiind constituite din două specii[10].

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar asta este treaba ta, Străinule, cred eu, iar nu a mea!

d STRĂINUL Trebuie, însă, să devină și a ta, tinere Socrate, în cazul în care o vom clarifica împreună.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine ai spus!

STRĂINUL Prin urmare, aritmetica și alte cîteva arte înrudite cu ea nu sînt ele lipsite de orice aspect practic și nu dețin ele numai faptul de a cunoaște?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa este.

STRĂINUL Pe de altă parte, la rîndul lor, artele care se referă la dulgherie — sau la orice fel de activitate manuală — posedă știința, ca și cum ea ar crește deodată cu acțiunea, și ele — știință și practică — colaborează la producerea, prin intermediul lor, a obi- e
ectelor, inexistente mai înainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum altfel, dar?

STRĂINUL Împarte acum toate științele după acest criteriu, dînd unei grupe numele de *științe practice*, celeilalte pe cel de *științe teoretice*[11].

SOCRATE CEL TÎNĂR Fie cum vrei! Deci există două specii ale științei considerate ca întreg.

STRĂINUL Dar, oare, vom numi noi om politic și suveranul, și stăpînul unei case, și pe administratorul ei, ca și cum am înțelege prin toate acestea un singur lucru, sau am putea spune că sînt tot atîtea arte cîte nume au fost date? Dar, mai degrabă, urmează-mă pe altă cale!

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe care? 259 a

STRĂINUL Pe aceasta: dacă cineva, care-i un simplu particular, este capabil să-i dea un sfat unui medic public[12], oare, n-ar trebui să-i dăm acestuia același nume de artă ca aceluia căruia el îi dă sfatul?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Cum adică? Să zicem că un ins oarecare, care este un simplu particular, este capabil să dea sfaturi altuia care domnește peste niște ținuturi; oare, nu vom spune că el posedă știința pe care trebuie să o posede cîrmuitorul?

SOCRATE CEL TÎNĂR Vom spune, desigur! b

STRĂINUL Dar știința adevăratului rege este știința regală?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Iar cel care a dobîndit-o, fie că s-ar întîmpla să fie cîrmuitor, fie simplu particular, cu totul pe drept va fi numit „regal", în conformitate cu această artă a sa?

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe drept, desigur!

STRĂINUL Și deopotrivă și administratorul, și stăpînul.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum adică?

STRĂINUL Cum? Oare, situația unei gospodării mari și dimensiunea unui oraș mic se vor deosebi în vreun fel în privința cîrmuirii?[13]

SOCRATE CEL TÎNĂR În nici un fel.

c STRĂINUL Așadar, referitor la problema pe care tocmai o examinăm, este clar că știința privitoare la toate acestea este una singură; dacă am numi-o fie știință regală, fie politică, fie economică, nu este nici o diferență aici?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum altfel?

STRĂINUL Dar este la fel de clar că orice suveran, pentru a-și menține puterea, se încrede în mică măsură în brațele și în tot corpul său, în comparație cu inteligența și cu forța spiritului său.

SOCRATE CEL TÎNĂR Evident.

STRĂINUL Vom spune, așadar, cu voia ta, că re-
d gele este mai apropiat de știința teoretică, decît de artele manuale și, în general, de știința practică.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu !

STRĂINUL Însă vom pune noi, oare, toate acestea — știința politică și omul politic, știința regală și omul regal[14] — la un loc, ca și cum ar fi o unitate?

SOCRATE CEL TÎNĂR Evident!

STRĂINUL Oare, n-am progresa mai ușor, dacă, după aceea, am diviza știința teoretică?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar foarte ușor!

STRĂINUL Concentrează-ți atenția și vezi dacă nu observăm în aceasta o separație naturală.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

e STRĂINUL Aceasta. Aveam, nu-i așa, o artă a calculului?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Ea făcea parte în mod sigur, după părerea noastră, dintre artele teoretice.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și ce altă funcție îi vom atribui noi științei calculului, după ce ea a făcut cunoscută diferența dintre numere, decît aceea de a emite judecăți despre cele cunoscute?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar, ce altă funcție?

STRĂINUL De pildă, nici un arhitect nu este el însuși muncitor, ci conducătorul muncitorilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL El depune o activitate de cunoaștere și nu una manuală.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa este!

STRĂINUL Deci, pe drept s-ar putea spune că el 260 a
participă la știința teoretică.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu siguranță!

STRĂINUL Dar acestuia, după ce a emis judecăți în privința celor cunoscute, nu-i rămîne, cred, doar să pună punct și să plece, așa cum făcea cel care calcula, ci el trebuie să indice fiecăruia dintre muncitori ce are de făcut, pînă cînd aceștia termină ceea ce le-a fost comandat.

SOCRATE CEL TÎNĂR Adevărat!

STRĂINUL Așadar astfel de arte, ca și toate ce sînt legate de știința calculului, sînt teoretice, iar cele
două genuri ale științelor teoretice se deosebesc între b
ele prin aceea că unele judecă, altele îndrumă?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare a fi.

STRĂINUL Deci: dacă în știința teoretică, luată ca întreg, am distinge o parte *directivă* și o alta *critică*[15], am putea spune că am divizat-o corect?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da. După părerea mea, cel puțin!

STRĂINUL Dar, desigur, este de dorit să existe un acord între cei ce acționează în comun.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL De ne-am înțelege noi ca și pînă acum, ne-am putea lipsi bucuroși de părerile altora!

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Hai acum, spune: în care din aceste c
două arte trebuie să punem omul regal? oare, în cea critică, considerîndu-l ca pe unul care doar reflectează, sau, mai degrabă, vom considera că ține de ramura directivă, ca unul care comandă?

SOCRATE CEL TÎNĂR În aceasta din urmă, mai încape îndoială?

STRĂINUL Acum ar trebui să vedem dacă am putea diviza în vreun fel și arta directivă, la rîndul ei. Eu cred că ea se divide astfel: așa precum arta negustorului se deosebește de cea a celui care-și vinde el

însuşi produsele proprii, tot astfel îmi pare că se deo-
d sebeşte genul regalităţii de cel al crainicilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Negustorii, după ce au procurat din altă parte marfa vîndută într-un fel mai întîi de alţii, o vînd la rîndul lor pentru a doua oară.

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar aşa!

STRĂINUL La fel şi specia crainicilor: primind ea ordine gîndite şi poruncite de alţii, le porunceşte, la rîndul ei, a doua oară altora.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat!

STRĂINUL Dar atunci, cum? În felul acesta vom confunda arta regalităţii cu cea hermeneutică[16], cu cea a comandantului de vîslaşi, a ghicitorului, a crainicului şi cu multe alte arte înrudite cu acestea, ca unele care — toate — au de-a face cu faptul de a porunci?
e Sau, poate, vrei ca, aşa cum am procedat pînă acum prin comparaţie, tot prin comparaţie să continuăm şi în privinţa numelui, de vreme ce se întîmplă ca acest gen al celor care cîrmuiesc prin autoritate proprie să nu aibă un nume; pe această cale, oare, să le divizăm, punînd pe de o parte genul regalităţii în grupa celor *autodirective*, pe de alta, pe toate celelalte, fără a ne mai face griji în privinţa lor şi lăsîndu-l pe vreun altul
261 a să le dea nume? Căci noi avem de cercetat cîrmuitorul, şi nu opusul lui.

SOCRATE CEL TÎNĂR Exact aşa!

STRĂINUL După ce, aşadar, genul autodirectiv a fost judicios delimitat de celelalte, deosebindu-l prin opoziţia dintre caracterul străin, în cazul acelora, şi caracterul propriu al puterii exercitate, în cazul său, n-ar trebui, oare, ca şi pe acesta să-l cercetăm la rîndul lui, spre a vedea dacă nu avem în el vreo diviziune adecvată?[17]

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că da!

STRĂINUL Şi se pare că o şi avem; dar, continuă diviziunea odată cu mine urmărindu-mă îndeaproape.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?

STRĂINUL Oare, nu vom găsi că toţi cîrmuitorii, oricîţi am putea noi concepe, care se folosesc de pute-
b rea de a comanda, acţionează cu scopul de a produce[18] ceva?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și nu este greu deloc să împărțim în două toate cele produse.
SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?
STRĂINUL Dintre toate, unele sînt animate, cred eu, altele inanimate.
SOCRATE CEL TÎNĂR Da.
STRĂINUL Tocmai prin referire la acestea vom diviza partea directivă a științei teoretice, dacă am vrea s-o facem.
SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?
STRĂINUL Asociind o parte cu producerea celor inanimate și pe cealaltă cu producerea celor animate; și, în felul acesta, deja întregul se va fi divizat în două. c
SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai.
STRĂINUL S-o lăsăm la o parte de-acum pe una dintre ele, s-o luăm pe cealaltă și, luînd-o, s-o divizăm și pe aceasta, privită ca un tot, în două părți.
SOCRATE CEL TÎNĂR Și pe care dintre acestea două spui că ar trebui s-o luăm în discuție?
STRĂINUL Sigur că pe cea care se referă la cîrmuirea celor animate. Căci, desigur, știința regalității n-a comandat niciodată celor inanimate, precum știința arhitecturii, ci, fiind mai nobilă, numai celor animate și numai în legătură cu acestea și-a cîștigat dintotdeauna puterea. d
SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr!
STRĂINUL Iar în privința nașterii și creșterii celor vii s-ar putea observa că există o grupă de animale cu creșterea individuală[19] și alta de animale care au în comun grija creșterii puilor adunați în turme.
SOCRATE CEL TÎNĂR Așa este!
STRĂINUL Iar cît privește omul politic, vom găsi că el nu cunoaște o creștere individuală, ca în cazul celui care-și îngrijește boul sau al celui care-și îngrijește calul, ci el seamănă mai degrabă cu crescătorul de cai și cu crescătorul de boi.
SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin înfățișat ca acum, așa pare.
STRĂINUL Dar cum să numim grupa viețuitoarelor cu creșterea în comun a tuturor membrilor: animale „cu creștere în turmă" sau „cu creștere colectivă?"[20]. e
SOCRATE CEL TÎNĂR Oricum, dacă convine raționamentului.

STRĂINUL Bine, tinere Socrate; dacă vei veghea să nu te preocupi prea mult de cuvinte, cu vîrsta te vei arăta tot mai bogat în înțelepciune! Dar acum să facem cum ai poruncit: oare, înțelegi că s-ar putea arăta că această creștere în turmă are un dublu aspect
262 a și că se poate face ca și cercetarea noastră să se îndrepte nu asupra celor două părți, luate la un loc, ci asupra uneia dintre jumătăți?

SOCRATE CEL TÎNĂR Mă voi strădui. Și îmi pare că una dintre aceste părți este cea referitoare la oameni, cealaltă la animale.

STRĂINUL Cu cea mai mare străduință, într-adevăr, și cu cel mai mare curaj ai făcut această diviziune! Dar, pe cît ne stă în putință, să nu ni se mai întîmple acest lucru!

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

STRĂINUL Să nu mai opunem o parte mică altor numeroase părți mari; și aceasta fără să luăm în considerare specia; dimpotrivă, partea să aibă cu sine spe-
b cia sa. Este grozav să desprinzi imediat ceea ce ai de cercetat de rest; numai să fie corect! Așa și tu adineaori, crezînd că ai realizat o diviziune bună, ai grăbit raționamentul văzînd că acesta se îndreaptă spre om. Căci, prietene, nu este un lucru sigur să faci diviziuni foarte mici; însă este mai sigur să înaintezi în raționament prin divizare pe jumătăți; astfel se vor observa mai ușor particularitățile lor. Acest lucru este impor-
c tant pentru orice cercetare[21].

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens, Străinule, spui aceasta?

STRĂINUL Să încerc să mă exprim mai clar, din bunăvoință pentru firea ta, tinere Socrate. Dar în momentul de față este imposibil să lămurim aceste lucruri fără să ne scape ceva. Trebuie să încercăm să ducem mai departe, chiar și cu puțin, această problemă, spre o clarificare mai bună decît mai-nainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar în ce sens spui tu că noi nu am procedat corect adineaori cînd am divizat?

STRĂINUL În sensul că tot așa ar greși cineva care, dorind să împartă neamul omenesc în două, ar diviza, așa precum fac cei mai mulți de pe aici, punînd pe
d de o parte neamul „grec“, considerîndu-l o unitate deosebită de celelalte, și, pe de alta, pe toate celelalte neamuri, numindu-le cu un singur cuvînt — „barbari“;

chiar dacă ele sînt nenumărate, distincte și neînțele-
gîndu-se în vorbire unele cu altele; și din cauza acestei
singure denumiri ei cred că această diviziune repre-
zintă un singur neam. Sau așa cum ar greși cineva, care
ar crede că împarte numerele în două specii separînd
o miriadă din toate, ca și cum ar separa o specie, și
punînd pentru tot restul numerelor un singur nume, e
crezînd, și de astă dată, că ar obține un alt gen opus
celuilalt. Dar și mai bine și mai exact s-ar putea diviza,
atît pe specii, cît și dihotomic, dacă s-ar împărți nu-
merele în pare și impare, neamul omenesc[22] în gen
masculin și gen feminin, iar lidienii și frigienii sau
alte neamuri s-ar putea lua separat, opunîndu-i celor-
lalți, doar atunci cînd este imposibil să demonstrezi că
fiecare secțiune este în același timp și gen și parte. 263 a

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat. Dar, Străi-
nule, cum am putea înțelege mai exact lucrul urmă-
tor, și anume că genul și partea nu sînt același lucru,
ci sînt diferite unul față de altul?

STRĂINUL O, tu prea-bunule, nu-i un lucru lip-
sit de importanță ceea ce propui tu să lămurim! Dar
ne-am îndepărtat deja mai mult decît trebuie de la
subiectul propus, și tu îmi ceri să ne îndepărtăm și
mai mult. Să ne întoarcem acum la el, fiind un lucru
mai potrivit, iar subiectul pe care tocmai l-ai propus
să-l lăsăm pe altă dată, cînd vom avea timp mai mult,
spre a-l lămuri ca niște adevărați cercetători. Dar fe- b
rește-te să crezi că ai auzit de la mine o explicație
exactă în această problemă!

SOCRATE CEL TÎNĂR În care anume?

STRĂINUL În aceea că specia și partea sînt lu-
cruri diferite între ele.

SOCRATE CEL TÎNĂR Adică?

STRĂINUL Adică faptul că atunci, cînd întîlnim
specia, este obligatoriu să existe și partea acestui lu-
cru pentru care ea este specie: dar nu este deloc ne-
cesar ca partea să fie și specie. În acest sens și nu în
celălalt să afirmi de acum înainte, că au fost spuse
de mine aceste lucruri, tinere Socrate!

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa va fi!

STRĂINUL Acum, spune-mi ce urmează! c

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Precizează acel punct de unde digre-
siunea noastră ne-a îndepărtat atît! Am foarte clar im-

presia că de acolo, de unde tu, întrebat fiind cum s-ar
putea împărți arta creșterii în turmă a viețuitoarelor, ai
răspuns cu foarte mare siguranță că există două genuri
de astfel de viețuitoare, și anume: genul uman, pe de
o parte, și un altul singur, al tuturor celorlalte vie-
țuitoare, pe de alta.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr!

STRĂINUL Și mi-ai arătat clar că tu crezi că, luînd
o parte, poți îndepărta restul, ca fiind un singur gen,
d de vreme ce, numindu-le animale, tu aveai un singur
nume pentru toate.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și acestea sînt adevărate!

STRĂINUL Dar același lucru l-ar face, dacă ar fi
înzestrată cu rațiune, orice altă viețuitoare, precum co-
corul sau oricare alta: aceasta ar diviza după aceleași
principii ca și tine, opunîndu-i pe cocori, considerați ca
un tot, celorlalte viețuitoare; și astfel, scoțîndu-se în evi-
dență pe sine însuși și luîndu-le la un loc pe toate cele-
lalte viețuitoare dimpreună cu omul, ar da acestora ca
nume nu altul decît pe cel de „animale". Să încercăm,
e deci, să ne ferim de orice raționament de acest fel!

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar cum?

STRĂINUL Să nu mai divizăm neamul viețuitoare-
lor luat ca întreg, ca să nu ni se mai întîmple același
necaz.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că n-ar mai trebui
deloc să ni se întîmple așa ceva!

STRĂINUL Căci tot în felul acesta am greșit și mai
înainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum adică?

STRĂINUL Pentru noi partea directivă a științei
teoretice era asociată genului numit creșterea anima-
lelor, mai exact, *creșterea animalelor care trăiesc în
turmă*. Așa-i?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

264 a STRĂINUL Atunci, pentru acel caz, trebuie să divi-
zăm întreg neamul de viețuitoare în două, și anume în
domestice și sălbatice. Primele, avînd o natură care ad-
mite îmblînzirea, se numesc domestice, celelalte, ne-
avînd-o, sălbatice.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine!

STRĂINUL Cît despre această știință pe care o cău-
tăm noi, ea se aplica și se aplică la animale domestice,
și anume la *cele domestice care trăiesc în turmă*.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Să nu mai divizăm, deci, ca atunci, avînd în vedere, doar întregul, și nici să nu ne grăbim să ajungem mai repede la știința politică. Căci graba b
ne-a făcut să suferim și acum necazul, ca-n proverb.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care necaz?

STRĂINUL Deoarece nu am divizat fără grabă, am ajuns la capăt mai încet.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și-i bine că s-a întîmplat așa, Străinule!

STRĂINUL Așa să fie! Să încercăm să reluăm de la capăt diviziunea artei creșterii în comun; poate, astfel, însăși discuția îți va arăta mai ușor ceea ce tu te grăbești să definești. Și acum răspunde-mi!

SOCRATE CEL TÎNĂR Da. Ce?

STRĂINUL Un lucru dintre cele despre care, poate, ai auzit adesea, căci eu știu că nu ai văzut tu însuți pești din cei ce trăiesc în Nil sau în eleșteele regale. c
Dar poate că ai văzut mai degrabă, din aceia care trăiesc în lacuri la noi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur, din aceștia am văzut adesea, iar despre ceilalți am auzit de la mulți.

STRĂINUL Și despre cîrdurile de gîște și de cocori știi și crezi că există, chiar dacă n-ai cutreierat cîmpiile tesaliene.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL De aceea te-am întrebat toate acestea, d
căci, în conformitate cu criteriul hranei acestor viețuitoare de turmă există un *gen acvatic* și altul *terestru.*

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa și este!

STRĂINUL Iar acum nu crezi și tu că trebuie să împărțim în două știința creșterii în comun a viețuitoarelor, rezervînd pentru fiecare din acestea partea corespunzătoare din această știință? Astfel vom putea numi o parte „știința creșterii animalelor acvatice", iar pe cealaltă, „știința creșterii animalelor terestre".

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa cred.

STRĂINUL Și astfel nu vom mai căuta să aflăm de care din părți ține știința regală; căci oricui îi este e
clar!

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Deci, oricine ar putea diviza neamul viețuitoarelor terestre care-și duc viața în turmă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Împărțindu-le în *zburătoare* și *mergătoare*.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat.

STRĂINUL Și atunci? Fără îndoială că omul politic trebuie căutat la cele mergătoare. Sau nu crezi că și cel mai puțin inteligent, ca să zic așa, ar spune că așa crede?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba cred și eu!

STRĂINUL Trebuie apoi să arătăm că grupa animalelor mergătoare se împarte în două, precum numerele adineaori.

SOCRATE CEL TÎNĂR Clar!

265 a STRĂINUL Și spre țelul spre care ne poartă raționamentul se pare că duc două căi: una mai scurtă care divizează opunînd o parte mică alteia mari, și alta mai lungă, care se ține însă mai aproape de ceea ce am lămurit mai înainte, și anume că trebuie să împărțim pe cît se poate în jumătăți. Ne este permis s-o urmăm pe aceea pe care am dori-o!

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar cum? pe amîndouă nu-i posibil?

STRĂINUL Deodată, nu, ființă minunată, dar pe rînd sigur că este posibil.

b SOCRATE CEL TÎNĂR Ei bine, eu le voi alege pe amîndouă pe rînd!

STRĂINUL Este simplu, căci nu ne-a mai rămas mult; la început, sau chiar la mijlocul drumului, ne-ar fi fost mai greu să realizăm ceea ce ne propunem. Dar acum, dacă și tu vrei așa, să mergem pe calea cea mai lungă; căci nefiind încă obosiți o vom străbate mai lesne. Fii atent, deci, la diviziune!

SOCRATE CEL TÎNĂR Spune!

STRĂINUL Cele mergătoare și trăind în turme dintre cele domestice pot fi și ele împărțite în două grupe, după natura lor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe ce criteriu?

STRĂINUL Pe acela că unele sînt lipsite de coarne și altele cornute.

c SOCRATE CEL TÎNĂR Așa se pare.

STRĂINUL Divizînd acum știința creșterii celor mergătoare și folosindu-te de cuvîntul „parte“, atribuie-l fiecăreia dintre cele două diviziuni. Căci, dacă ai vrea să le dai acestora nume, te-ai complica mai mult decît trebuie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum trebuie deci să spun?

STRĂINUL Astfel: fiind divizată în două știința creșterii animalelor mergătoare, un domeniu al acesteia se potrivește părții din urmă ce cuprinde *cornutele,* celălalt celei care grupează *animalele fără coarne.*

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa să fie, deci, numite! d
Căci pare a fi îndeajuns de clar.

STRĂINUL Iar regele... cred că ne este clar că el păstorește o turmă fără coarne.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu fie clar?

STRĂINUL Împărțind-o apoi și pe aceasta în părți mai mici, să încercăm să i-o atribuim acestuia pe cea care i se cuvine.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Ai prefera s-o împărțim în *animale cu copita despicată* și *animale cu copita întreagă,* sau în *animale de rasă încrucișată* și *animale de rasă pură?* căci știi ce-i asta, cred!

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Faptul că, de exemplu, din cai și mă- e
gari pot apărea pui comuni.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Și mai știi că tot restul acestei turme de animale domestice nu cunoaște încrucișarea între rase.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și atunci cu care pare a avea legături omul politic: cu cele de rasă încrucișată sau cu cele de rasă pură?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu cele de rasă pură, evident!

STRĂINUL Acum îmi pare că și aceasta trebuie divizată în două, ca și cea de mai-nainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că trebuie!

STRĂINUL Deci avem deja împărțit în detaliu, cu
excepția acestor două genuri, întreg neamul viețuitoare- 266 a
lor, în măsura în care sînt domestice și de turmă. Căci neamul cîinilor nici nu merită să fie socotit în rîndul celor care trăiesc în turmă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că nu; dar aceste două genuri, după ce criteriu le-am putea diviza?

STRĂINUL După cel conform căruia, justificat, divizați voi, Theaitetos și cu tine, căci doar vă ocupați cu geometria.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar care anume?

STRĂINUL După diagonală, desigur, și apoi după diagonala diagonalei.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens spui asta?

b STRĂINUL Natura pe care și-a dobîndit-o neamul nostru al oamenilor a creat, nu-i așa, un alt fel de mers decît cel al diagonalei la puterea a două picioare?[23]

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa și nu altfel!

STRĂINUL Iar mersul celuilalt gen, la rîndul lui, reprezintă, ca putere, diagonala puterii noastre, căci această putere este, prin firea ei, de două ori două picioare.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu fie așa! Și aproape că știu ceea ce urmează să-mi lămurești!

STRĂINUL Sigur, căci, după toate acestea, oare nu
c observăm că în diviziunile noastre s-a iscat o nouă situație din acelea demne de rîs?

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

STRĂINUL Aceea că neamul nostru omenesc este luat la un loc și pus să se întreacă cu neamul cel mai nobil și, totodată, și cel mai nepăsător[24].

SOCRATE CEL TÎNĂR Văd... și întîmplarea este foarte nostimă!

STRĂINUL Ei, și ce? Nu-i verosimil, oare, ca acelea ce sînt mai încete[25] să ajungă la capăt și cele din urmă?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da, desigur!

STRĂINUL Nu observăm, dar, că regele apare cel mai demn de rîs, de vreme ce concurează împreună cu turma sa și aleargă în același rînd cu bărbatul cel mai
d bine pregătit pentru această viață nepăsătoare?[26]

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL Abia acum, tinere Socrate, a devenit mai clar ceea ce am spus atunci în discuția noastră despre sofist.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Anume că această metodă de argumentare nu s-a preocupat de ceea ce este important mai mult decît ceea ce nu este astfel, că ea nu a onorat mai puțin ceea ce este mai mic, decît ceea ce este mai mare; și că întotdeauna, conformă cu ea însăși, determină ceea ce este mai adevărat.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa-mi pare.

STRĂINUL Așadar, după acestea, ca nu cumva să

mi-o iei nu înainte întrebîndu-mă care este calea cea mai scurtă spre definirea regelui, lasă-mă să ajung eu e înaintea ta acolo!

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu multă plăcere!

STRĂINUL Aș zice, deci, că trebuie să divizăm numaidecît viețuitoarele mergătoare în *grupul celor bipede,* în opoziție cu *grupul celor patrupede,* observînd că neamul omenesc este luat laolaltă doar cu înaripatele; să împărțim din nou genul viețuitoarelor de turmă bipede în *bipede fără pene* și *bipede cu pene;* după ce va fi fost făcută și această disociere și, de asemenea, după ce arta cîrmuirii oamenilor va fi fost clarificată, aducîndu-l pe omul politic și regal și tocmai aici punîndu-l conducător, să-i încredințăm frîiele cetății fiindcă acestea îi sînt potrivite și fiindcă știința aceasta lui îi aparține[27].

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine mi-ai răsplătit raționamentul, achitîndu-te ca de o datorie, și, punînd digresiunea drept cîștig, chiar l-ai înmulțit! 267 a

STRĂINUL Acum, întorcîndu-ne la început, hai să construim din aproape în aproape, pînă la capăt, explicarea denumirii de artă a politicului!

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine!

STRĂINUL Așadar, după părerea noastră, din știința teoretică, la început a fost separată o parte directivă și din aceasta o parte numită, prin comparație, b autodirectivă. Creșterea animalelor, la rîndul ei, a fost desprinsă din știința autodirectivă ca gen al acesteia și nu cel mai neînsemnat dintre ele. Din genul creșterii animalelor s-a desprins specia animalelor crescute în turmă; din aceasta, la rîndul ei, cea a animalelor mergătoare, iar din specia mergătoarelor a fost separată arta creșterii viețuitoarelor lipsite de coarne. Apoi, numind o parte nu mică a acesteia din urmă, știința creșterii rasei pure, o obligăm să strîngă la un loc trei semnificații, dacă vrem s-o cuprindem într-o singură denumire. Secțiunea desprinsă din aceasta, singura care a mai rămas din turma bipedă, este *cea a păstoririi oamenilor* și chiar acesta este *obiectul cercetării noastre,* adică: ceea ce este numit atît regal, cît și politic[28]. c

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL Dar, tinere Socrate, oare am și înfăptuit ceea ce tu ai spus că așa este?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Adică am răspuns întru totul suficient
la ceea ce ne-am propus? Sau tocmai acest lucru — în-
deosebi el! — reprezintă defectul cercetării noastre:
d adică ea ajunge, cumva, la o definiție, dar aceasta nu
este întru totul definitiv realizată?

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens?

STRĂINUL Voi încerca eu să fac și mai clar pentru amîndoi ceea ce gîndesc acum.

SOCRATE CEL TÎNĂR Spune numai !

STRĂINUL Așadar printre multe arte care ne apar ca arte ale păstoritului se află una, și anume cea politică, precum și preocuparea sa pentru o anume turmă?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Și argumentarea noastră a stabilit că ea reprezintă nu creșterea cailor și nici a altor animale, ci chiar știința viețuirii în comun a oamenilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa.

e STRĂINUL Să vedem, în fapt, diferența dintre regi
și toți ceilalți păstori.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care este aceasta?

STRĂINUL Mă întreb dacă vreunui alt păstor decît regele, cineva, purtînd nume de la altă artă, i-ar putea spune și ar putea pretinde că este și el părtaș cu acesta la creșterea turmei.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce vrei să spui?

STRĂINUL De exemplu: tu știi că toți negustorii,
agricultorii, brutarii și, pe lîngă aceștia, gimnaștii și
tot neamul medicilor ar putea să se înfrunte cu cei care
268 a păstoresc oamenii, și pe care noi i-am numit oameni
politici, spunînd cu perfectă îndreptățire că lor le re-
vine grija creșterii oamenilor, și nu numai a turmelor
omenești, dar chiar și a celor care le conduc.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și, oare, n-ar spune pe drept aceasta?

STRĂINUL Poate! Și acest lucru îl vom cerceta
noi, dar ceea ce știm deja este că văcarului nimeni nu
i-ar contesta nimic din ce ține de arta sa, ci crescătorul
de animale este și cel ce le duce la pășune, și medicul
lor, chiar și cel ce le duce la împerechere, și mai știm
că el singur se pricepe la moșitul puilor și la îngrijirea
b mamelor lehuze. Mai este, de asemenea, priceput la
jocuri și muzică, atîta cît pot înțelege animalele după
firea lor, și nu este altul mai priceput în a le potoli și
a le îmblînzi atrăgîndu-le, executînd atît cu instrumen-

tele, cît și doar din gură muzica potrivită pentru turma sa. Și procedeul este același și în cazul celorlalți păstori. Sau nu?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar așa!

STRĂINUL Așadar, cum am putea obține o definiție corectă și potrivită pentru rege, de vreme ce îl desemnăm pe acesta păstor și crescător al turmei omenești c
numai alegîndu-l din mii de competitori?

SOCRATE CEL TÎNĂR În nici un fel!

STRĂINUL Oare, pe drept ne-am temut adineaori bănuind că s-ar putea întîmpla să trasăm o schiță a omului politic, dar că deloc nu am putea ajunge să-l reprezentăm cu exactitate, decît numai dacă, îndepărtînd pe toți cei care se învîrtesc în jurul său și-și dispută cu el funcția de păstor și separîndu-l de aceștia, l-am înfățișa doar pe el pur?

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, foarte pe drept! d

STRĂINUL Chiar acest lucru trebuie să-l facem noi, tinere Socrate, dacă voim ca, la sfîrșit, cercetarea noastră să nu ne facă de rușine.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar așa ceva nu trebuie să se întîmple nicidecum!

STRĂINUL Așadar trebuie ca, pornind de la început să înaintăm pe o altă cale.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe care, dar?

STRĂINUL Amestecînd aici și puțină joacă; pentru că trebuie să ne folosim de o bună parte dintr-un mit mare, și după aceea, desprinzînd, așa cum am procedat mai înainte, parte după parte, să ducem cercetarea noastră pînă la punctul culminant[29]. Sau nu așa tre- e
buie?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar așa!

STRĂINUL Iar acum îndreaptă-ți toată atenția, precum fac copiii, spre istorisirea mea! Dealtfel, nici tu nu ești prea departe de anii copilăriei.

SOCRATE CEL TÎNĂR Spune-o, dar!

STRĂINUL Există, așadar, și va mai exista încă, printre multe și felurite legende din vechime, și minunea cu cearta, atît de mult istorisită, în legătură atît cu Atreus, cît și cu Thyestes. Căci ai auzit, desigur, și îți amintești ce se spune că s-a întîmplat atunci.

SOCRATE CEL TÎNĂR Te referi, probabil, la semnul mielului de aur.

STRĂINUL Nicidecum, ci la cel în legătură cu 269 a

schimbarea apusului și răsăritului soarelui și al altor astre, astfel că, exact de unde răsar acum, în același loc apuneau atunci, și răsăreau din partea opusă; într-adevăr, cînd a depus mărturie în favoarea lui Atreus, a făcut Divinitatea această schimbare în sensul poziției de acum[30].

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur, se povestește și aceasta!

STRĂINUL Și printre multe altele am auzit și povestea cu domnia lui Cronos.

b SOCRATE CEL TÎNĂR Printre multe altele, într-adevăr.

STRĂINUL Dar pe aceasta, cum că oamenii de odinioară creșteau ivindu-se din pămînt și nu zămislindu-se unii din alții?

SOCRATE CEL TÎNĂR Și aceasta este una din vechile legende.

STRĂINUL Toate acestea[31], desigur, provin din aceeași încercare a lumii; și, pe lîngă acestea, încă altele mii, și mai minunate decît ele; dar, din cauza lungimii timpului, unele dintre acestea s-au stins, altele, împrăștiindu-se, au fost transmise oral, fiecare desprinsă de celelalte. Dar nimeni nu ne-a lăsat mărturie

c despre ce reprezintă încercarea-cauză pentru toate acestea și de aceea trebuie s-o lămurim noi acum[32]; căci se va potrivi cu înfățișarea naturii regelui.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine ai zis! Dar, continuă fără să lași nimic la o parte!

STRĂINUL Ascultă, așadar! Universul acesta, uneori Divinitatea însăși îl conduce în mișcarea sa și îl rotește din nou de la sine în sens contrar, fiindu-i hăîmplinit deja măsura de timp cuvenită lui; iar el se rotește din nou de la sine în sens contrar, fiindu-i hă-

d răzită viață și inteligență, încă de la începuturi, de către cel care l-a întocmit. Și el, Universul, are înnăscut acest mers înapoi, în mod necesar, din cauza următoare.

SOCRATE CEL TÎNĂR Din care anume?

STRĂINUL Din aceea că faptul de a se comporta statornic după aceleași principii și conform sieși și faptul de a fi întotdeauna același se potrivesc numai celor mai divine dintre toate, pe cînd natura lucrurilor nu ține de această rînduială. Ceea ce am numit „cer“ și „cosmos“ a fost dăruit cu multe și fericite trăsături de

cel care le-a creat, dar el, Universul, participă, de fapt,
și la corporalitate; de aici urmarea că este imposibil ca e
el să fie lipsit cu totul de schimbare, dar că el se mișcă,
după puterea lui, cît mai mult posibil în același loc,
avînd o singură mișcare după aceleași principii; de aceea
i-a fost hărăzită mișcarea ciclică retrogradă, ca una care
reprezintă cea mai mică schimbare a mișcării sale pro-
prii. Dar a se roti necontenit pe sine însuși nu îi stă în
puteri aproape nimănui, cu excepția celui care conduce
tot ce se mișcă; iar acestuia nu îi este permis să se
miște cînd într-un sens, cînd în altul. Din toate aceste
motive nu trebuie să se înțeleagă nici că Universul în-
suși se rotește pe sine necontenit, nici că, în întregime și
întotdeauna, este pus în mișcare de către Divinitate în
rotiri cu dublu sens și contrarii și nici că îl rotesc două 270 a
zeități cu gînduri potrivnice, ci că — lucru pe care toc-
mai l-am arătat și care este singurul ce ne mai rămîne
de crezut — el *cînd* este condus de o cauză divină stră-
nă, dobîndind la rîndul lui viață și primind de la creator
nemurire mereu refăcută, *cînd* este părăsit de Divini-
tate, deplasîndu-se deci de la sine; și mai trebuie spus
că Universul este părăsit din cînd în cînd, astfel că se
întoarce înapoi timp de multe miriade de perioade, căci,
fiind foarte mare, dar și foarte bine cumpănit, se mișcă
pe un suport foarte mic[33].

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, toate cîte le-ai b
spus par a fi înfățișate foarte verosimil.

STRĂINUL Adunîndu-ne gîndurile, să căutăm să
înțelegem încercarea evidențiată din cele spuse adineaori,
cea care am spus că este cauza tuturor acestor lucruri
minunate. Căci există, într-adevăr, o astfel de încer-
care.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

STRĂINUL Faptul că rotirea Universului are loc
cînd înspre direcția în care se învîrtește acum, cînd
înspre direcția contrară.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum, de fapt?

STRĂINUL Această inversare de sens trebuie consi-
derată cea mai însemnată și mai desăvîrșită dintre toate c
schimbările care au loc în cer[34].

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare, cel puțin.

STRĂINUL Trebuie să mai credem și că atunci au
loc schimbări foarte importante și pentru noi, cei care
locuim în interiorul Universului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și această părere este verosimilă.

STRĂINUL Dar, oare, nu știm noi că natura viețuitoarelor suportă cu greu schimbări mari, multe și diverse, care survin deodată?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Prin urmare, distrugerile cele mai mari se întîlnesc, în mod necesar, printre viețuitoare și de aceea neamul oamenilor a supraviețuit în număr mic; aceștia suportă, desigur, alte multe, stranii și nepre-
d văzute încercări, dar cea mai mare încercare rezultă din rotirea inversă a Universului, ori de cîte ori întoarcerea are loc de la starea asemănătoare celei de acum la cea contrară.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum a fost acea încercare?

STRĂINUL Vîrsta, pe care o avea fiecare dintre viețuitoare, mai întîi, s-a oprit în loc la toate și tot ce era muritor și-a încetat înaintarea spre o înfățișare din ce în ce mai îmbătrînită; în schimb, avîntîndu-se în sens contrar, fiecare creștea tot mai tînăr și mai crud; și,
e dacă la cei bătrîni părul alb începea să li se înnegrească și pe cei cu barbă obrajii netezindu-se din nou, îi readuceau pe toți la vîrsta de odinioară a tinereții, atunci, pe cei tineri, trupurile devenindu-le tot mai netede și mai mici, zi de zi și noapte de noapte, îi aduceau din nou la starea de copil nou-născut, ei modificîndu-se la fel și la suflet și la trup; și, de aici mai departe, trupurile consumîndu-se complet, dispăreau cu totul. Iar la cei care sfîrșiseră în mod violent în acest răstimp, trupul
271 a celui mort, suferind aceleași încercări, în cîteva zile dispărea fără urmă[35].

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar atunci cum se producea de fapt, nașterea viețuitoarelor? Și în ce fel luau ele naștere unele **din altele?**

STRĂINUL Este clar, tinere Socrate, atît faptul că nașterea viețuitoarelor, unele din altele, nu exista în natura de atunci, cît și faptul că neamul celor născuți din pămînt, despre care se spune că a existat cîndva, chiar în acel timp exista, el apărînd din nou din pămînt atunci[36]; acestea ne erau transmise de strămoșii noștri cei dintîi, care se învecinau cu limita care mărginea perioada de dinainte, și care s-au născut la începutul aces-
b teia de acum; dintre aceștia au provenit acei transmițători[37] ai legendelor care acum nu sînt crezute de că-

tre mulți. Așadar la ceea ce urmează aici trebuie să reflectăm împreună. Căci faptului că bătrînii se întorc la starea de copil îi urmează faptul că, la fel, cei morți care zac în pămînt[38], se alcătuiesc din nou acolo și reînvie; nașterea, devenind ciclică și de sens contrar, urmează mișcării inverse a cosmosului; iar cei născuți de fapt din pămînt, apăruți în chip necesar în acest fel, au primit nume și legendă toți, pe cîți Divinitatea nu i-a condus c
spre altă soartă[39].

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu siguranță aceasta rezultă din cele spuse mai înainte. Dar viața care spui tu că a existat în timpul domniei lui Cronos, oare aparține ea acelor rotiri inverse ale Universului sau acestora de acum? Căci este clar că schimbarea mersului aștrilor și a soarelui trebuie să se întîmple în ambele rotiri.

STRĂINUL Bine ai urmărit firul povestirii! Iar perioada despre care întrebai tu, cea în care oamenii le d
aveau pe toate de la sine, nu ținea deloc de mișcarea de acum, ci ținea și ea de cea de mai-nainte. De fapt, atunci, la început. Divinitatea era conducătoare, îngrijindu-se de toată această mișcare circulară, și același lucru era făcut pe zone de către zeii care le conduceau, căci toate părțile Universului le erau distribuite lor[40]; și, desigur, și viețuitoarele au fost distribuite pe neamuri și turme, după cum le primiseră ca lot geniile divine, fiecare „păstor divin"[41] fiindu-și suficient sieși pentru tot ce privea pe oricare dintre cei pe care el îi păstorea, astfel că nu existau nici sălbăticiuni și nici obișnuința de a se mînca între ele; și, de asemenea, nu exista la ele defel război sau vreo altă vrajbă; dar despre toate cîte e
au urmat unei astfel de rînduieli a lumii ar fi de povestit mii de lucruri. Așadar ceea ce s-a spus despre viețuirea de la sine a oamenilor a fost explicat după cum urmează. Un zeu îi păstorea pe aceștia, el însuși fiindu-le supraveghetor, așa cum astăzi oamenii, un neam de viețuitoare de o natură mai divină, păstoresc alte neamuri de viețuitoare inferioare lor; și, pe cînd păstorea acest zeu, nu existau nici constituții, nici proprietatea asupra femeilor și copiilor; toți, așadar, se ridicau la viață din pămînt, nemaiamintindu-și nimic din 272 a
cele de mai-nainte; iar, dacă toate cele de acest fel le lipseau, ei aveau din belșug fructele din pomi și din tot restul naturii, fructe crescute nu prin agricultură, ci pentru că pămîntul le dădea de la sine. Fără veșminte

și petrecînd nopțile afară, fără așternut, își împărțeau între ei totul; căci asprimea anotimpurilor fusese biruită de aceștia, iar ei aveau culcușuri moi din iarbă crescută
b abundent/ din pămînt. Ai aflat, deci, tinere Socrate, viața celor de pe vremea lui Cronos[42]; cea de pe timpul lui Zeus, cea de acum adică, o știi tu însuți, fiind în ființă. Ai putea sau ai dori tu s-o alegi pe cea mai fericită dintre acestea două?

SOCRATE CEL TÎNĂR Nicidecum!

STRĂINUL Preferi, cumva, să aleg eu pentru tine acel fel de viață?

SOCRATE CEL TÎNĂR Întru totul!

STRĂINUL Dacă într-adevăr vlăstarele lui Cronos, avînd astfel mult răgaz și multă capacitate de a se întreține prin cuvînt, nu numai cu oamenii, dar și cu sălbăticiunile, s-ar fi folosit de toate acestea pentru fi-
c losofie, și dacă, asociindu-se atît cu sălbăticiunile, cît și între ele, ar fi căutat să afle de la întreaga natură dacă vreo ființă, dotată cu anume capacitate proprie, ar contribui cu ceva diferit de celelalte la sporul înțelepciunii, ar fi ușor de apreciat că cei de atunci îi depășeau de o mie de ori pe cei de acum în privința fericirii; dar dacă, îmbuibîndu-se pînă la sațietate cu mîncare și băutură au stat să-și spună unii către alții și
d către animale povești de felul celor care se spun și acum despre ei, și acest lucru, cel puțin după părerea mea, ar fi foarte ușor de apreciat[43]. Totuși să lăsăm la o parte acestea, pînă cînd o persoană, îndeajuns de pricepută, ne-ar dezvălui dacă cei de atunci aveau sau nu dorința de știință și nevoia de dialog; lucrul următor trebuie, însă, precizat, și anume: de ce am trezit la viață acest mit; iar aceasta pentru ca apoi să putem trece mai departe. Căci, după ce timpul hărăzit pentru toate acestea[44] s-a sfîrșit, cînd trebuia să se producă o schimbare
e și cînd, de fapt, a dispărut cu totul și acel neam născut din pămînt, fiecare suflet, restituind toate nașterile și căzînd înapoi în pămînt ca sămînță, de atîtea ori cît avea hărăzit de soartă fiecare[45] — atunci deci, cîrmaciul Universului, lăsînd la o parte maneta cîrmei, s-a îndepărtat iarăși la postul său retras de observație[46], iar Universul s-a întors din nou în sens contrar dintr-o tendință hărăzită lui de destin și înnăscută. Așadar toți zeii care guvernau pe zone sub conducerea zeității supreme, după ce au aflat întîmplarea, au pără-

sit, la rîndul lor, părţile din Univers date în grija lor; iar 273 a
Universul, întorcîndu-se înapoi cu avînt şi, odată pornit, adunînd la un loc impulsurile de sens contrar ale începutului şi sfîrşitului, producînd de asemenea în sine însuşi un mare cutremur, a provocat o altă pieire a vieţuitoarelor de tot felul. După acestea, trecînd timp suficient, Universul, după ce a pus capăt tulburărilor şi dezordinii şi potolind zbuciumul mării, porni în ordine pe drumul obişnuit propriu sieşi, avînd grijă şi putere asupra celor dinlăuntrul său şi asupra sa însăşi, amintindu-şi cele învăţate în privinţa puterii de la tatăl şi demiurgul lui. La început, desigur, le ducea la îndepli- b
nire cu mai multă exactitate, spre sfîrşit, însă, din ce în ce mai puţin riguros; cauza acestor stări de lucruri o reprezenta partea corporală a constituţiei lui, cea înnăscută naturii sale de odinioară, căci corporalul avea multă dezordine mai înainte de a ajunge la ordinea de acum. De la făuritorul lui, aşadar, a dobîndit toate cele bune; iar de la situaţia de mai-nainte . . . toate cîte sînt rele şi nedrepte în cer de la ea le are şi le pricinuieşte c
şi celorlalte vieţuitoare. Crescîndu-şi, deci, împreună cu cîrmuitorul vieţuitoarele, Universul întemeia înlăuntrul său puţine lucruri rele, bune, însă multe; şi, despărţindu-se de demiurg, în timpul imediat următor retragerii acestuia, el conduce totul în chipul cel mai bun; înaintînd, însă, în timp şi adunîndu-se uitare, experienţa vechii dezordini devine din ce în ce mai puternică în el şi la sfîrşitul perioadei ea ajunge la maximă d
înflorire; iar Universul, încărcîndu-se pe de o parte cu puţine lucruri bune, pe de alta cu o mare cantitate de lucruri rele, sfîrşeşte cu riscul propriei sale distrugeri, ca şi a celor dinlăuntrul său. De aceea, încă de atunci, Divinitatea care îl rînduise, văzînd că se află în dificultate şi temîndu-se ca nu cumva, tulburat şi dezmembrat de tumult, să se scufunde în marea fără sfîrşit a neasemănării, aşezîndu-se din nou la cîrma acestuia şi întorcînd părţile vătămate şi dezmembrate în perioada e
de evoluţie prin forţă proprie la starea de mai-nainte, îl ordonează şi, redresîndu-l, îl face din nou nemuritor şi veşnic tînăr. Acesta, aşadar, se poate spune că este sfîrşitul mitului; cît despre faptul de a defini regele, el ne devine suficient dacă îl legăm de ceea ce a fost spus mai înainte; fiind întors, aşadar, Universul spre direcţia generaţiei de acum, mersul vîrstei omului se redresa

din nou și dădea celor de altă dată noi sensuri contrare celor anterioare. Pe de o parte cele care trebuiau, deci, aproape să dispară din cauza micșorării creșteau din nou, pe de alta corpurile nou-născute din pămînt[47], încărunțind și murind, se întorceau din nou în pămînt.
274 a Și toate celelalte se schimbau imitînd și dînd urmare, toate dimpreună, schimbării Universului; de fapt, și imitația gestației, a nașterii și a creșterii urmau cu necesitate tuturor celorlalte; căci nu mai era posibilă nașterea unei viețuitoare în pămînt din componente diferite, ci, așa cum Universului îi fusese dat să fie conducătorul propriei mișcări, tot astfel, deci, le era dat și părților, luate separat, ca, atît cît le sta în puteri, să conceapă, să nască și să crească din ele însele, dintr-un
b impuls asemănător. Cît despre ținta spre care ne-a condus întreg raționamentul, deja sîntem acolo. Căci, în privința celorlalte animale, ar fi de spus lucruri multe și amănunțite despre stările *din care* și motivele *pentru care* s-au transformat; despre oameni, însă, mai puține și mai adecvate scopului. Fiind așadar privați de ocrotirea unui zeu care ne dobîndise și ne păstorea, deveniți, deci, oameni fără forță și fără apărare, eram sfîșiați de numeroasele fiare sălbăticite, care ne erau ostile și prin natura lor; în aceste timpuri de început ei erau încă nepricepuți și neexperimentați; fiindcă
c hrana de la sine încetase, ei nu știau de unde s-o procure din cauză că mai înainte nu fuseseră strîmtorați de nici o nevoie. Din toate aceste motive ei se aflau în mari dificultăți. Cu siguranță de atunci datează legendele vechi cum că darurile ne-au fost făcute de către zei odată cu învățătura și instrucțiunile necesare; de pildă: focul de către Prometeu, meșteșugurile
d de către Hefaistos și asociata sa, Atena, semințele și, apoi, plantele de către alți zei; și toate cîte au concurat la întemeierea vieții omenești de aici provin; căci, după ce ocrotirea zeilor i-a părăsit pe oameni, lucru care tocmai a fost spus, trebuia ca ei să-și afle în ei înșiși și pentru ei înșiși cîrmuire și ocrotire, așa precum face întreg Universul în care trăim și devenim, ei imitîndu-l, deci, și urmîndu-l tot timpul pe acesta,
e cînd într-un sens, cînd în celălalt. Dar să punem punct mitului, pe care îl vom folosi pentru a evidenția cît am greșit înfățișînd regele și omul politic în cele spuse mai înainte[48].

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel și cît de mare greșeală spui tu că am comis noi?

STRĂINUL Pe de o parte într-un mod mai puțin grav, pe de alta în altul foarte grav și cu mult mai însemnat decît înainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Prin faptul că, întrebați în legătură cu omul regal și omul politic din perioada și generația actuală, am spus că el este un păstor al turmei omenești din perioada opusă, și încă un zeu în locul unui muritor; astfel am fost foarte departe de adevăr; iar prin faptul că l-am arătat pe el drept conducător al 275 a
întregii cetăți — dar în ce fel anume nu am precizat! — a fost spus adevărul, dar, de fapt, n-a fost spus nici în întregime, nici clar; de aceea am greșit mai puțin acum decît în celălalt caz.

SOCRATE CEL TÎNĂR Adevărat!

STRĂINUL Trebuie acum, după cum se pare, ca, numai determinînd felul cîrmuirii sale asupra cetății, să considerăm că, astfel, am definit pe deplin omul politic.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine!

STRĂINUL Tocmai de aceea am prezentat mitul, b
pentru ca el să arate, cu privire la arta creșterii animalelor în turmă, nu numai cum toți se întrec în această privință cu cel pe care îl cercetăm acum, ci și cum l-am putea vedea mai lămurit pe acela care, avînd singur grija creșterii oamenilor, după modelul păstorilor de oi și de boi, el singur este îndreptățit să fie onorat cu această denumire[49].

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe drept!

STRĂINUL Dar eu cred, tinere Socrate, că, la drept vorbind, acest chip al păstorului divin este încă prea c
însemnat în raport cu un rege și că oamenii politici actuali de aici, fiind cu mult mai asemănători prin natură, celor conduși de ei, le-au devenit și mai apropiați prin educație și creștere.

SOCRATE CEL TÎNĂR În toate privințele, cred eu.

STRĂINUL Ei n-ar trebui, de fapt, să fie cercetați de către noi mai mult sau mai puțin, în cazul că sînt prin natura lor de un fel cu cei conduși sau de alt fel.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Să ne întoarcem, deci, acolo de unde am

pornit! Căci am spus că există, cu privire la animale,
o artă autodirectivă, care poartă grija acestora nu in-
dividual, ci în comun, și am numit-o imediat, dealtfel,
d arta creșterii animalelor în turmă — îți amintești, nu?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Acolo poate am greșit noi cumva. Căci
noi nu am cuprins nicăieri omul politic și nici nu i-am
dat un nume, ci el ne-a rămas ascuns, sustrăgîndu-se
și în privința denumirii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL A-și crește turma proprie este, în-
tr-un fel, treaba tuturor celorlalți păstori; omului po-
e litic, însă, i-am adus un nume care nu-i era propriu,
căci ne trebuia un nume comun pentru toți.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe drept spui asta; nu-
mai de s-ar întîmpla să existe vreun astfel de nume!

STRĂINUL Dar cum? oare „acțiunea de a îngriji"
nu era ceva comun pentru toți, de vreme ce nu era
separată nici creșterea, nici vreo altă activitate prac-
tică? Dar, numind-o fie „artă care se ocupă de tur-
mă", fie „arta îngrijirii ei", fie cea de „a avea grija
ei", am avea posibilitatea să-l cuprindem, la un loc cu
ceilalți, și pe omul politic, căci raționamentul nostru
acest lucru ni-l cere.

276 a SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, după aceasta, în ce fel
trebuia să fie întreprinsă diviziunea în continuare?

STRĂINUL În felul în care am divizat mai înainte
arta creșterii viețuitoarelor în turmă, adică în artă re-
feritoare la cele mergătoare și nezburătoare, apoi de
rasă pură și fără coarne; divizînd pe aceleași criterii
am putea cuprinde, în mod asemănător, în același cu-
vînt și arta îngrijirii turmelor, atît a celor din vremea
de acum, cît și a celor din vremea lui Cronos.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare. Dar, te întreb
din nou, ce urmează după aceasta?

STRĂINUL Este clar că, astfel fiind folosit nu-
b mele de „artă a îngrijirii turmei" nu am fi întîlnit nici-
odată pe vreunii care să conteste că ar exista pe deplin
o anumită grijă, așa cum atunci[50], pe drept, era con-
testat faptul că am avea o artă demnă de acest nume
de „artă a creșterii" și că, dacă totuși ar fi existat
vreuna, ea s-ar fi potrivit mai multor altora, mai de-

grabă și în mai mare măsură, decît vreunuia dintre regi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr!

STRĂINUL În privința grijii pentru întreaga comunitate umană, nici o altă artă decît cea regală nu și-ar dori, mai mult și mai degrabă, să pretindă și să fie o artă a conducerii tuturor oamenilor. c

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe bună dreptate spui asta!

STRĂINUL Dar cu acestea, tinere Socrate, nu ne dăm seama că tot spre sfîrșitul raționamentului am greșit grav?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum anume?

STRĂINUL Anume că, dacă am convenit că există în chip deosebit o anume „artă a creșterii turmei bipede", nimic nu ne obligă să o numim îndată „regală" și „politică", ca și cum ar fi definitiv lămurită.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum așa?

STRĂINUL Mai întîi trebuia să modificăm denumirea, despre care vorbim, conducînd-o mai mult spre d
„îngrijire" decît spre „creștere", și apoi s-o divizăm și pe aceasta; căci ea ar mai putea avea diviziuni, și nu lipsite de importanță.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce fel de diviziuni?

STRĂINUL Mai întîi una prin care am fi putut deosebi, cred, „păstorul divin" de „păstorul care poartă grija oamenilor".

SOCRATE CEL TÎNĂR Este drept!

STRĂINUL Și mai apoi este necesar ca, odată delimitată această „artă a îngrijirii oamenilor", s-o împărțim în două.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe ce criteriu?

STRĂINUL Pe cel al constrîngerii prin forță și al consimțirii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și, în felul acesta, mai înainte, gre- e
șind cumva mai ușor decît se cădea, am pus la un loc regele și tiranul, deși aceștia nu sînt asemănători nici prin ei înșiși, nici prin felul de a conduce al fiecăruia.

SOCRATE CEL TÎNĂR Adevărat!

STRĂINUL Acum, corectînd deci din nou, să divizăm în două, așa cum am spus, „arta îngrijirii omului" după criteriul constrîngerii și al consimțirii, nu?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar așa!

STRĂINUL Și, numind conducerea viețuitoarelor care cunosc constrîngerea „arta tiranului“, iar conducerea de bună voie a viețuitoarelor bipede trăitoare în turme — conducerea pe care o acceptă deci și ele — „artă politică“, oare nu pe acela care posedă această artă și această grijă trebuie să-l înfățișăm ca fiind în realitate rege și om politic?

277 a SOCRATE CEL TÎNĂR Da. Și este, într-adevăr, posibil, Străinule, ca în felul acesta demonstrația noastră în privința omului politic să ajungă la sfîrșit.

STRĂINUL Bine ne-ar prinde, tinere Socrate! Trebuie, însă, ca nu numai tu să crezi aceasta, ci și eu deodată cu tine. Acum, cel puțin după părerea mea, regele nu pare a avea nicidecum, pentru noi, un contur definitiv; căci, așa precum sculptorii de statui umane, grăbindu-se uneori în contratimp cu momentul prielnic, pierd mai mult timp aplicînd tot mai numeroase și mai mari adaosuri operelor lor, tot așa și
b noi acum, ca să clarificăm nu doar mai degrabă, dar și în chip maiestuos greșeala demersului anterior, crezînd că regelui i se potrivește comparația cu modele mărețe[51] și încărcîndu-ne cu o cantitate surprinzător de mare de mituri, am fost nevoiți să ne folosim de o parte din acestea mai mare decît se cădea[52]; de aceea am făcut prezentarea prea extinsă și nici cel puțin nu i-am dat un scop mitului; iar demonstrația
c noastră ne pare adevărată, așa cum un tablou, în trăsăturile sale exterioare, pare că are destulă viață, dar îi lipsește cumva claritatea obținută prin culori și prin potrivirea nuanțelor. Celor în stare să înțeleagă ușor este mai potrivit să le înfățișezi tot ceea ce este viu prin cuvînt și vorbire, decît prin desen sau orice altceva făcut de mîna omului; celorlalți, însă, prin astfel de procedee.

SOCRATE CEL TÎNĂR Acest lucru este adevărat, dar, lămurește-mă, în ce sens că nu am prezentat suficient subiectul nostru?

d STRĂINUL Este greu, o, fericitule, să demonstrăm suficient o problemă dintre cele mai importante fără să ne folosim de exemple. Căci fiecare dintre noi riscă să pară că știe, ca în vis, toate cîte mai apoi, după ce s-a trezit, nu le mai știe.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens spui asta?

STRĂINUL Se pare că am procedat în chip foarte ciudat, cel puțin pentru momentul de față, punînd problema a ceea ce produce în noi fenomenul cunoașterii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar de ce?

STRĂINUL Un exemplu îmi lipsește, ființă binecuvîntată, și de astă dată pentru explicarea acestui exemplu!

SOCRATE CEL TÎNĂR Și ce-i cu asta? Spune fără e
să ai vreo ezitare în ce mă privește!

STRĂINUL Trebuie să spun, de vreme ce și tu ești gata să mă urmărești. Căci noi știm că, într-un fel, copiii, atunci cînd abia învață literele...

SOCRATE CEL TÎNĂR Ei, ce anume fac?

STRĂINUL ... deosebesc destul de bine fiecare literă din silabele cele mai scurte și mai ușoare.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu! 278 a

STRĂINUL Dar că, nerecunoscînd tocmai aceste litere în alte silabe, ei se înșală și în privința judecății și a vorbirii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Exact așa!

STRĂINUL Dar, oare, nu-i mai ușor și mai bine să-i conduci spre lucruri necunoscute încă, în felul următor?

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel anume?

STRĂINUL Mai întîi să-i aduci înapoi spre acele silabe în care ei judecau corect aceste litere; apoi, după ce i-ai adus înapoi, să-i pui în fața celor încă b
necunoscute și, ei comparîndu-le, să le arăți asemănarea naturală existentă în ambele îmbinări, pînă cînd, pentru toate cele necunoscute, le-ar fi arătat cele corect interpretate de ei, puse în paralel; iar cele arătate, devenind astfel exemple[53], ar face ca fiecare dintre acele litere, existente în toate silabele, pe de o parte să fie socotită altceva ca fiind diferită de celelalte, iar, pe de alta să fie considerată aceeași, ca c
fiind întotdeauna identică sieși.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai așa!

STRĂINUL Așadar, am înțeles noi suficient de bine acest lucru, și anume că un exemplu se produce atunci cînd ceva, aflîndu-se identic sieși în altceva aparte și bine delimitat, aici fiind interpretat corect, după ce este pus alături de acesta, conduce la o sin-

gură judecată adevărată atît despre fiecare în parte, cît și despre amîndouă la un loc?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare!

STRĂINUL Ne-am mai putea mira, deci, dacă și
d la noi cugetul, încercînd tocmai așa ceva în privința „literelor“ tuturor lucrurilor, uneori are cunoștințe exacte despre fiecare „literă“ din unele lucruri, alteori greșește în privința tuturor „literelor“ din altele? și dacă, judecînd exact elementele anumitor combinații, aceleași elemente puse în „silabe“ mai mari și mai puțin simple ale lucrurilor lumii, de astă dată nu le mai recunoaște tocmai pe acestea?

SOCRATE CEL TÎNĂR Și chiar nu-i nimic, într-adevăr, de mirare!

STRĂINUL Deci, cum, prietene, cineva care ar porni de la o părere greșită despre ceva din sfera adevărului și care ar ajunge la o mică parte a lui, ar
e putea să dobîndească înțelepciunea?

SOCRATE CEL TÎNĂR În nici un fel!

STRĂINUL Așadar, dacă lucrurile se petrec astfel, n-am greși defel nici eu, nici tu străduindu-ne mai întîi să vedem natura exemplului în general printr-un alt mic exemplu particular, iar apoi urmînd ca prin deducerea Ideii de „rege“, care este și cea mai înaltă, de undeva de la lucruri foarte mici, să ne străduim să recunoaștem metodic, tot printr-un exemplu, grija pentru cele ce țin de cetate, pentru ca astfel să avem în loc de vis realitate?

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat!

279 a STRĂINUL Trebuie, într-adevăr, să ne întoarcem la raționamentul de mai-nainte, cum că, deoarece mii de inși concurează cu genul regal în privința preocupării pentru cetate, trebuie, desigur, să-i îndepărtăm pe toți aceștia și să-l luăm separat doar pe cel regal; pentru aceasta spuneam noi că avem nevoie de un exemplu.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Atunci ce exemplu am putea lua, care să aibă aceeași aplicare ca și politica și pe care, deși mic, punîndu-l alături, l-am găsi suficient de explicit pentru ceea ce cercetăm? Ai vrea, oare, pe Zeus, tinere Socrate, ca, de vreme ce nu aveam nimic alt-
b ceva la îndemînă, să luăm tocmai arta țesutului?[54] și pe aceasta nu în întregime, dacă ești de părerea

mea, căci ne va fi de ajuns, poate, și numai cea referitoare la țesăturile din lînă; poate tocmai partea aceasta a artei țesutului ne-ar putea da mărturie pentru ceea ce voim să întreprindem.

SOCRATE CEL TÎNĂR De ce nu?

STRĂINUL Într-adevăr, așa cum în cele de mai-nainte, despărțind părțile, le-am luat pe fiecare din ele separat, de ce nu am face și în privința artei țesutului același lucru și, după puteri, parcurgînd re- c
pede toate părțile cît mai pe scurt posibil, de ce nu ne-am întoarce spre ceea ce ne este util acum?

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens?

STRĂINUL Însăși desfășurarea ulterioară a demonstrației o voi preface în răspuns!

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine ai zis!

STRĂINUL Prin urmare, toate cîte le făurim sau le dobîndim ne sînt mijloace fie pentru a realiza ceva, fie pentru a nu suferi ceva; iar dintre mijloacele de apărare unele sînt antidoturi, divine sau umane[55], d
altele sînt mijloace de apărare prealabilă; dintre acestea din urmă unele sînt armuri pentru război, altele sînt împrejmuiri de apărare; și dintre împrejmuiri unele sînt corturi din pînză, altele sînt adăposturi împotriva gerurilor și a căldurilor; dintre adăposturi unele sînt acoperișuri, altele acoperăminte; dintre acoperăminte unele sînt covoare, celelalte sînt învelitori; dintre învelitori unele sînt dintr-o bucată, altele sînt înnădite; dintre cele înnădite unele sînt perforate, al- e
tele sînt unite fără perforare; și dintre cele neperforate unele sînt cele făcute din fibre din plantele pămîntului, altele cele făcute din păr; dintre cele făcute din păr unele sînt lipite cu apă și pămînt[56], altele sînt împletite între ele. De fapt tocmai acestor mijloace de apărare și acestor mijloace de acoperire, confecționate din părți unite, le dăm numele de veșminte, iar arta, care se ocupă îndeosebi cu veșmintele, oare, s-o numim acum „vestimentară“, de la chiar obiectul ei, așa cum, mai înainte, pe cea privitoare la „polis“ am 280 a
numit-o „politică“? Și să mai spunem, oare, că arta țesutului, în măsura în care cea mai mare parte a ei constă în confecționarea veșmintelor, nu se deosebește deloc, cu excepția numelui, de această artă a vestimentației, așa cum atunci arta regală nu se deosebea decît prin nume de arta omului politic?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar foarte îndreptățit am spune!

STRĂINUL După aceasta să presupunem că cineva
b ar putea crede că arta așa-numită a țesutului veșmintelor a fost și suficient explicată, fără ca el să fie în stare să înțeleagă că ea încă nu a fost delimitată de artele învecinate ca acțiune, deși a fost separată de multe altele înrudite.

SOCRATE CEL TÎNĂR Spune, care „altele înrudite"?

STRĂINUL Nu ai urmărit cele spuse, după cum se pare! Așadar, s-ar zice că trebuie să ne întoarcem tot acolo, începînd de la sfîrșit. Căci dacă te gîndești la înrudire, tocmai o astfel de artă înrudită am desprins noi adineaori din arta țesutului, împărțind confecționarea de obiecte de așternut în unele de acoperire și altele de așternut dedesubt[57].

SOCRATE CEL TÎNĂR Înțeleg.

c STRĂINUL Și, desigur, am luat separat tot ceea ce se face din in, din papură și din toate cîte le putem numi, prin analogie, fibre de plante; de asemenea, am lăsat la o parte arta postăvarului și pe cea care confecționează prin străpuns și cusut, artă din care cea mai importantă parte o reprezintă arta cizmăriei.

SOCRATE CEL TÎNĂR Prea bine!

STRĂINUL Și, desigur, și pielăria, care se ocupă cu confecționarea obiectelor dintr-o singură bucată și toate artele confecționării de acoperișuri, atîtea cîte se întîlnesc în construcția de case sau în orice construcție, precum și celelalte arte ale construcției de dispo-
d zitive de protecție pentru apele curgătoare, pe toate le-am lăsat la o parte, ca, dealtfel, și toate artele construirii de împrejmuiri care produc obiecte de protecție împotriva furturilor și a actelor de violență, adică arte care contribuie la producerea de capace și încuietori pentru ferestre, toate fiind separate ca părți ale artei dulgherului; am lăsat la o parte și arta fabricării de arme, ca fiind o parte a marii și variatei
e capacități a omului de a produce mijloace de apărare; am nesocotit, dealtfel, chiar de la început și în întregime arta magiei, care se ocupă cu antidoturile, și ne-a rămas, după cum bine am putea crede, doar aceasta pe care o cercetăm, anume cea a mijloacelor de apărare

împotriva frigului, producătoare de obiecte de protecție din lînă și numită „artă a țesutului“.

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar așa se pare!

STRĂINUL Dar, copile, ceea ce am spus nu înseamnă sfîrșitul. Căci cel care se ocupă de făcutul hainelor pare, la început, că face ceva opus țesutului. 281 a

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum așa?

STRĂINUL Pe de o parte, operația țesutului este un fel de împletire[58].

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Pe de alta, ea presupune și destrămarea[59] a ceea ce are unitar și compact.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și ce reprezintă aceasta?

STRĂINUL Operația ce ține de arta dărăcitorului. Sau vom îndrăzni să numim dărăcitul țesut și pe dărăcitor drept veritabil țesător?

SOCRATE CEL TÎNĂR Nicidecum!

STRĂINUL Și, mai apoi, dacă cineva ar numi „artă a țesutului“ făcutul firelor de urzeală și al celor de bătătură, el ar folosi, desigur, un nume contrar opiniei generale și fals. b

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și ce, oare? Să considerăm noi meseria postăvarului și a croitorului ca neavînd nici o legătură și nici o contribuție la făcutul veșmintelor sau, mai degrabă, le vom numi și pe acestea tot arte ale țesutului?

SOCRATE CEL TÎNĂR Deloc!

STRĂINUL Dar, de fapt, toate acestea se vor întrece în privința grijii pentru producerea veșmintelor cu arta țesutului, acordînd acesteia partea cea mai mare, rezervîndu-și, însă, și pentru ele însele părți importante.

SOCRATE CEL TÎNĂR Prea bine! c

STRĂINUL Pe lîngă acestea, desigur, și artele care produc uneltele cu care se îndeplinesc operațiile țesutului trebuie să credem că pretind a fi cel puțin cauze auxiliare pentru orice țesătură.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte pe drept!

STRĂINUL Dar, oare, noțiunea de „artă a țesutului“, cu privire la partea pe care o avem în vedere, va fi ea suficient determinată dacă o vom considera cumva pe aceasta — dintre toate cîte se ocupă cu pro-

ducerea veșmintelor din lînă — drept cea mai fru-
d moasă și mai importantă? Sau am spune ceva adevă-
rat, dar, de fapt, nici clar, nici definitiv, pînă nu am
îndepărta toate aceste arte rivale ei?

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Dar, după aceasta, oare nu trebuie să facem ceea ce am spus mai înainte pentru ca demonstrația noastră să meargă mai departe?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Să considerăm, deci, mai întîi că există *două arte* în legătură cu tot ceea ce se produce.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care?

STRĂINUL Pe de o parte una care este *cauză auxiliară* a producerii lucrurilor, pe de cealaltă alta care este *cauza propriu-zisă.*

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

e STRĂINUL Toate artele care nu produc lucrul
însuși, ci pregătesc instrumente pentru cele care-l pro-
duc — instrumente fără existența cărora niciodată nu
ar fi produs ceea ce își propune fiecare dintre arte —
să fie numite cauze auxiliare, iar cele care produc lu-
crul însuși: cauze propriu-zise.

SOCRATE CEL TÎNĂR Este, într-adevăr, logic.

STRĂINUL Atunci, pe cele în legătură cu confecționarea fuselor și a suveicilor și a tuturor celorlalte instrumente care contribuie la producerea veșmintelor, pe toate să le numim, deci, cauze auxiliare, iar pe acelea care chiar pregătesc și produc veșmintele: cauze?

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe bună dreptate!

282 a STRĂINUL Deci dintre cauze, pe cea a spălatului
și a cusutului și pe oricare artă care se ocupă cu vesti-
mentația — pentru că arta împodobirii veșmintelor este
cuprinzătoare — este foarte verosimil să le luăm la
un loc, ca fiind o parte, numindu-le în general „arta
postăvarului".

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine!

STRĂINUL Și sigur că „arta dărăcitului" și „a torsului" și, de asemenea, toate artele legate de însăși producerea veșmintelor, cărora noi le spunem părți ale acesteia, reprezintă o singură artă, numită de toți „arta prelucrării lînii"[60].

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

b STRĂINUL Apoi există două secțiuni ale artei pre-

lucrării lînei și fiecare din acestea reprezintă firesc, în același timp, părți din două arte.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?

STRĂINUL Dărăcitul și jumătate din lucrul cu suveica și toate cîte separă unele de altele cele ce sînt unite, toate acestea, ca un întreg, se poate spune că țin cumva de „arta prelucrării lînei"; și noi am avut, în general, două mari arte: „arta de a uni" și „arta de a separa"[61].

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL De arta separării ține dărăcitul și toate cîte au fost spuse adineaori; căci separarea la firele de lînă sau la firele de urzeală, făcută în acest din c
urmă caz cu suveica, iar în celălalt cu mîna, a primit toate numele care tocmai au fost spuse.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL Să luăm acum, la rîndul ei, o parte ce ține de acțiunea de unire și care totodată ține și de această „artă a prelucrării lînei"; pe toate cîte țin, și aici, de separare să le lăsăm la o parte, divizînd prelucratul lînei în două secțiuni: cea care separă și cea care unește.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa să fie divizată!

STRĂINUL Partea care unește, așadar, și care ține totodată și de prelucratul lînei trebuie să fie divizată acum, tinere Socrate, la rîndul ei, dacă intenționăm să continuăm convenabil cercetarea „artei" numite, d
mai-nainte, „a țesutului".

SOCRATE CEL TÎNĂR De fapt trebuie s-o facem!

STRĂINUL Sigur că trebuie! Și să mai spunem că acesteia îi sînt caracteristice, pe de o parte torsul firului, pe de alta împletitul lui.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, oare, înțeleg eu bine? Căci, după mine, tu te referi la producerea firului de urzeală, operație care se numește tors.

STRĂINUL Nu numai a acestuia, ci și a celui de bătătură; sau vom găsi și vreo cale de producere a acestuia fără tors?

SOCRATE CEL TÎNĂR Nicidecum!

STRĂINUL Delimitează-le acum pe fiecare din e
acestea două; căci, poate, delimitarea ți-ar fi oportună.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?

STRĂINUL În acest fel: printre produsele de la

dărăcit spunem că se află ceva avînd lungime și grosime, numit caier.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Ei, deci, ceea ce rezultă din acesta, răsucit cu fusul și devenit un fir trainic, numește-l fir de urzeală, iar arta care dirijează aceasta: „arta producerii firului de urzeală".

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr!

STRĂINUL Dar toate cîte, la rîndul lor, formează doar o masă compactă moale, astfel încît să aibă moliciunea potrivită pentru împletirea printre firele de urzeală, dar și pentru rezistență la bătutul la piuă, pe toate acestea deci, să le numim „fire de bătătură", iar artei care comandă acestor operații să-i spunem
283 a „arta producerii firelor de bătătură".

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte corect!

STRĂINUL Și, astfel, partea din arta țesutului, pe care ne-am propus s-o cercetăm, este, deja, pe de-a-ntregul clarificată. Căci, atunci cînd partea care unește, din arta prelucrării lînei, realizează o împletitură prin împletirea dreaptă a firului de bătătură cu cel de urzeală, numim întreaga țesătură îmbrăcăminte de lînă, iar arta care constă în aceasta: „arta țesutului".

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte corect!

b STRĂINUL Bine! Dar, de fapt, de ce nu am răspuns imediat că arta împletiturii firului de bătătură cu cel de urzeală înseamnă „arta țesutului" ci ne-am plimbat în cerc făcînd zadarnic atîtea disocieri?

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, Străinule, cel puțin după mine, eu cred că nimic n-a fost zadarnic din cele spuse!

STRĂINUL Și chiar nu-i deloc de mirare! Dar, probabil, dragul meu, pentru unii așa ar putea părea Pentru o boală de acest fel, dacă cumva te-ar cuprinde mai tîrziu din întîmplare — căci nimic nu-i de
c mirare! — ia aminte la ceva ce se potrivește a fi spus în toate astfel de cazuri.

SOCRATE CEL TÎNĂR Spune!

STRĂINUL Mai întîi, deci, să vedem ce este excesul și lipsa[62], pentru a putea lăuda sau critica ceea ce se spune, mai pe larg decît trebuie sau dimpotrivă, în astfel de discuții.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa trebuie!

STRĂINUL Tocmai la aceste aspecte, cred, s-ar putea referi corect raționamentul pe care-l desfășurăm.

SOCRATE CEL TÎNĂR La care aspecte?

STRĂINUL Atît la lungime, cît și la scurtime, precum și la orice exces sau lipsă; căci, cred eu, *arta măsurii* se referă la toate cele de acest fel. d

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL S-o divizăm, așadar, și pe aceasta în două părți; căci acest lucru este necesar, desigur, pentru ceea ce ne grăbim acum să demonstrăm.

SOCRATE CEL TÎNĂR Poate îmi spui prin ce modalitate de divizare.

STRĂINUL Prin aceasta: pe de o parte prin participarea la mărime și micime în relație reciprocă, pe de alta prin conformitatea cu existența necesară a devenirii[63].

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens?

STRĂINUL Oare, nu ți se pare, în chip firesc, că ceea ce este mai mare trebuie considerat mai mare în raport cu nimic altceva decît cu ceea ce este mai mic și că ceea ce este mai mic, la rîndul lui, este astfel numai în raport cu ceea ce este mai mare, și nu cu e
altceva?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa-mi pare, desigur!

STRĂINUL Și? Ceea ce întrece natura măsurii sau ceea ce este întrecut de către aceasta, fie în cuvinte, fie în fapte, oare nu vom spune că este, realmente, aspectul în care se diferențiază în cel mai înalt grad cei răi de cei buni dintre noi?

SOCRATE CEL TÎNĂR Evident!

STRĂINUL Aceste două feluri de a fi, așadar și aceste două feluri de apreciere a ceea ce este mare și a ceea ce este mic trebuie stabilite nu doar prin raportare reciprocă, cum am spus adineaori, ci mai degrabă așa cum procedăm acum, prin raportare reciprocă pe de o parte, și prin raportare la dreapta măsură pe de alta. Am vrea, oare, să aflăm și pentru ce?

SOCRATE CEL TÎNĂR De ce nu !

STRĂINUL Dacă se va admite natura a ceea ce 284 a
este mai mare numai în raport cu nimic altceva decît cu ceea ce este mai mic, nu va exista niciodată raportarea la dreapta măsură, sau cum?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa.

STRĂINUL Dar, oare, prin acest raționament nu vom distruge înseși artele și toate produsele lor și, de fapt, nu vom face să piară și ceea ce cercetăm acum, adică arta politică, și chiar și pe cea a țesutului, pe care am lămurit-o deja? Căci toate artele de acest fel se feresc de ceea ce este mai mult și ceea ce este mai puțin decît măsura, nu ca de ceva ce nu există. ci ca de ceva incomod pentru acțiunile lor; și, în felul acesta, păstrînd dreapta măsură, ele produc numai lu-
b cruri bune și frumoase[64].

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum altfel?

STRĂINUL Așadar, dacă vom anula arta politică, *și* cercetarea noastră asupra științei regale va ajunge în impas?

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că da!

STRĂINUL Dar, oare, așa cum în *Sofist* am impus ființarea non-existentului, deoarece numai conform cu acesta ne-a scăpat teafăr raționamentul, trebuie tot astfel să constrîngem și acum *mai marele* și, de asemenea, *mai micul* să devină măsurabile nu numai prin
c raportare reciprocă, ci și prin raportare la natura dreptei măsuri? Căci, într-adevăr, nu este posibil să devină incontestabil nici omul politic, nici vreun alt cunoscător al acțiunilor practice, dacă acest lucru nu va fi admis.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și acum, desigur, trebuie să facem la fel ca atunci, pe cît posibil.

STRĂINUL Această treabă este, tinere Socrate, încă și mai cuprinzătoare decît cealaltă — și ne amintim cît de mare era lungimea aceleia! Dar a presupune un astfel de lucru în legătură cu acestea este foarte îndreptățit.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce fel de lucru?

d STRĂINUL Că vom avea nevoie cîndva de ceea ce am spus acum pentru a demonstra însăși exactitatea. Mie mi se pare că pentru a demonstra bine și suficient cele de acum, ne ajută în chip minunat chiar acest raționament, și anume că trebuie considerat, în egală măsură, că toate artele ființează în mod real și că atît *mai marele*, cît și *mai micul* se măsoară nu numai prin raportare reciprocă, ci și prin raportare la natura dreptei măsuri. Căci dacă această raportare există, există și artele, și dacă ele există, există și rapor-

tarea; și dacă nici unul din aceste lucruri nu există, nici celălalt nu va exista vreodată.

SOCRATE CEL TÎNĂR Acest raționament este e
adevărat, dar, de fapt, ce urmează după aceasta?

STRĂINUL Urmează, evident, că am putea diviza „arta de a măsura", după cum s-a arătat, împărțind-o astfel în două: punînd într-o parte a acesteia toate artele care măsoară numărul, lungimea, înălțimea, lățimea prin raportare la contrariul lor și în cealaltă pe toate cîte le măsoară prin raportare la dreapta măsură, la ceea ce este potrivit, la ceea ce este oportun, la ceea ce este necesar și la toate cîte sălășluiesc la mijlocul distanței dintre extreme[65].

SOCRATE CEL TÎNĂR Ai identificat întocmai fiecare secțiune, amîndouă fiind și importante și foarte diferite între ele.

STRĂINUL Ceea ce, de fapt, tinere Socrate, spun
uneori mulți inși încrezuți, părîndu-li-se că emit cine 285 a
știe ce gînd înțelept, anume că „arta măsurii se referă la tot ceea ce există", chiar acest lucru se întîmplă să fie ceea ce spunem noi acum. Căci, desigur, într-un anume fel, toate cele ce țin de arte implică, de fapt, ideea de măsură; dar, fiindcă nu există obișnuința să se cerceteze divizînd pe specii și, astfel, sînt puse în un loc aceste modalități de măsurare într-atît, totuși, de deosebite, considerate de îndată asemănătoare conform aceluiași principiu, și fiindcă, pe de altă parte, se face contrariul acestui lucru, nedivizîndu-se pe părți, în cazul altor lucruri, trebuie ca, atunci cînd se
percepe de dinainte ceva comun mai multor lucruri, b
să nu se renunțe mai înainte de a afla toate diferențele; și, de asemenea, trebuie ca, atunci cînd se observă tot felul de neasemănări într-o mulțime de lucruri, să nu se ajungă la renunțare, din descurajare, mai înainte ca, după ce toate înrudirile între ele au fost adunate într-o singură asemănare, să fie circumscrise unui singur gen. Dar, astfel, să considerăm că a fost spus destul despre aceste lucruri, atît despre lipsuri, cît și despre excese; să păstrăm numai faptul că au fost găsite două genuri ale artei măsurii și să ținem minte care am spus că
sînt acestea. c

SOCRATE CEL TÎNĂR Vom ține minte!

STRĂINUL După aceasta, deci, să acceptăm un alt

raționament în legătură și cu cele cercetate de noi, și cu orice dezbatere din cadrul unor astfel de discuții.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

STRĂINUL Dacă am fi întrebați ce credem despre cineva care, făcînd parte dintr-un grup al celor ce învață literele, este întrebat din ce litere este format un cuvînt, oare vom răspunde că acesta are de
d cercetat o singură problemă sau, mai degrabă, că are de cercetat toate problemele unui adevărat gramatician?

SOCRATE CEL TÎNĂR Evident că pe toate!

STRĂINUL Dar, atunci, ce-i cu cercetarea noastră de-acum asupra omului politic? Ea privește doar acest subiect sau privește toate problemele ce țin de formarea unor adevărați dialecticieni?[66]

SOCRATE CEL TÎNĂR Și aici este evident că pe toate acestea.

STRĂINUL S-ar putea spune că nimeni cu judecată nu ar dori să „vîneze“ definiția „artei țesutului“ pentru țesutul însuși; dar, cred eu, cei mai mulți ignoră că unele dintre realități au în mod firesc unele ase-
e mănări, pe care cei ce percep prin simțuri le înțeleg ușor și care nu sînt deloc greu de evidențiat, atunci cînd vreunul dintre ei ar vrea să i le arate de îndată, fără dificultăți și chiar fără raționament, celui care i-ar cere o explicație rațională despre aceasta; pe de altă parte, dimpotrivă, realitățile care sînt cele mai importante și mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine clar constituită, prin înfățișarea că-
236 a reia cineva, care ar vrea să satisfacă spiritul celui care întreabă, ar putea s-o facă pe deplin prin acomodarea la vreunul din simțuri. Prin urmare trebuie să ne îngrijim să devenim capabili să dăm și să primim explicații raționale la fiecare lucru; căci realitățile necorporale[67], care reprezintă lucrul cel mai frumos și mai înălțător, se demonstrează clar numai prin rațiune și prin nimic altceva. Or, tocmai aceste realități sînt avute în vedere de cele spuse de noi acum. Iar în orice privință exersarea este mult mai ușoară în probleme
b mai puțin importante, decît în cele mai mari.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine ai zis!

STRĂINUL Să ne amintim pentru ce anume am spus noi tot ce am spus despre aceste lucruri.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pentru ce?

STRĂINUL Desigur, nu cel mai puţin pentru această plictiseală pe care am resimţit-o în legătură cu lungul discurs despre arta ţesutului, despre derularea inversă a Universului, despre sofist (în legătură cu fiinţarea non-existentului), căci noi am înţeles că ele aveau o prea mare întindere şi pentru toate acestea noi înşine ne-am reproşat îndeajuns temîndu-ne să nu c
fi spus lucruri periferice, şi încă prea pe larg. Pentru aceasta, şi anume ca să nu se mai întîmple de acum înainte nici o neplăcere de acest fel, să zicem că am spus ceea ce am spus adineaori.

SOCRATE CEL TÎNĂR Aşa să fie! Continuă, însă!

STRĂINUL Zic, deci, că trebuie ca eu şi tu, amintindu-ne de cele spuse adineaori, să facem întotdeauna critica sau lauda atît a scurtimii cît şi a lungimii a ceea ce spunem, judecînd mărimea spuselor noastre nu prin raportare reciprocă, ci conform cu acea parte a artei măsurii pe care am spus că trebuie s-o ţinem d
minte, şi anume prin raportare la ceea „ce este potrivit".

SOCRATE CEL TÎNĂR Este drept.

STRĂINUL Sigur, nu toate lucrurile trebuie judecate prin acest principiu. Căci pentru plăcere nu avem nevoie deloc de o adecvare a lungimii, afară de cazul vreunui lucru secundar; cît despre cercetarea a ceea ce ne-am propus, mai exact dacă am găsi rezolvarea problemei cît mai uşor şi mai repede, raţiunea ne ordonă să dorim s-o aşezăm în al doilea, şi nu în primul rînd, şi cu mult mai mult şi mai întîi să apreciem metoda însăşi care face posibil faptul de a di- e
viza pe specii; de fapt, trebuie să intereseze şi raţionamentul, cu condiţia ca, deşi lung, să îl facă pe cel care ascultă mai curios; şi nu trebuie să-l supere deloc lungimea lui, aşa cum de asemenea nu l-ar supăra faptul că este prea scurt; la acestea se adaugă în plus, la rîndul lui, şi faptul că unul care dezaprobă, în astfel de convorbiri, raţionamentele lungi şi perioadele desfăşurate în cerc, unul de acest fel, deci, nu trebuie acceptat nici foarte repede, nici prea direct, numai pentru că se avîntă reproşînd doar că raţionamentele sint prea lungi; trebuie să-l convingi că este obligat 287 a
să demonstreze că ele, dacă ar fi devenit mai scurte, i-ar fi făcut pe participanţii la discuţie mai apţi pentru dialectică şi mai pricepuţi în a obţine clarificarea

realităților prin rațiune; cît despre critici sau laude sau despre alte aspecte, de ele să nu ne sinchisim deloc și, mai mult, să nu părem defel că am auzit astfel de vorbe. Și cu acestea, destul, dacă și ție ți se pare astfel; să ne întoarcem din nou la omul politic[68], apli-
b cîndu-i, exemplul, lămurit mai înainte, al artei țesutului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine ai zis! Să facem ceea ce spui!

STRĂINUL Așadar regele a fost delimitat de multe dintre artele asociate, mai mult chiar, de toate artele care se referă la turme; iar artele rămase, spunem noi, sînt cele din cadrul cetății înseși, adică cele ale cauzelor auxiliare și cele ale cauzelor propriu-zise, dintre care trebuie să le separăm pe primele de celelalte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Adevărat!

STRĂINUL Îți dai seama, așadar, că este greu să le divizăm în două? iar motivul, cred, ne va deveni
c mai clar înaintînd în raționament.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că așa trebuie să facem.

STRĂINUL Să le divizăm, deci, pe părți, așa ca pe o jertfă la sacrificii, de vreme ce în două nu putem. Căci trebuie să divizăm întotdeauna în numărul cel mai restrîns cu putință[69].

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să procedăm, dar, cu cele de acum?

STRĂINUL Ca și mai înainte cînd pe toate artele, care produceau instrumente pentru arta țesutului, le-am considerat chiar de atunci cauze auxiliare.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL De fapt, și acum trebuie să facem ace-
d lași lucru, ba chiar cu mai multă rigoare: Artele care produc un instrument, mic sau mare, în cadrul unei cetăți trebuie considerate toate ca fiind cauze auxiliare. Căci fără ele niciodată n-ar fi nici cetate, nici arta conducerii ei, dar, în schimb, n-am putea atribui nici uneia din ele vreo acțiune ce ține de arta regală.

SOCRATE CEL TÎNĂR Nu, desigur!

STRĂINUL Și, într-adevăr, întreprindem un lucru dificil separînd acest gen al cauzelor auxiliare de celelalte, căci, de fapt, acela care spune că ceva din rea-

litate există ca instrument pentru altceva pare că spune un lucru convingător. Dar, totuși, un lucru dintre cele obținute în cetate, trebuie considerat, de astă dată, ca fiind de alt fel. e

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum anume?

STRĂINUL Trebuie precizat că nu este ceva ce are această calitate de instrument. Căci nu pentru motivul de a produce ceva este el construit, așa cum este instrumentul, ci pentru păstrarea a ceva deja produs.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume este acest obiect?

STRĂINUL Acesta este o specie de obiecte, făcută în felurite chipuri, pentru produse uscate sau pentru lichide, preparate pe foc sau nu, și pe care o numim cu denumirea unică de „vas", o specie foarte variată și, după mine, neavînd nimic, în mod real, cu știința 288 a
pe care o cercetăm.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Trebuie să avem în vedere, deci, în mod deosebit cea de-a treia specie diferită dintre aceste lucruri, specie care este de uscat și de apă, mișcătoare și nemișcătoare, de preț și lipsită de preț, și care are un singur nume deoarece este făcută în vederea șederii, fiind întotdeauna loc de așezat pentru cineva sau ceva.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume?

STRĂINUL Numim de obicei acest obiect „vehicul"[70] și el nu-i deloc un produs al artei politice, ci cu mult mai mult al artei tîmplarului, a ceramistului și a fierarului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Înțeleg.

STRĂINUL Care-i acum a patra specie? Oare nu b
trebuie s-o considerăm diferită de celelalte pe cea în care se află cele mai multe dintre obiectele menționate mai demult, adică orice fel de îmbrăcăminte, cea mai mare parte din arme, zidurile și orice împrejmuire de pămînt și de piatră și o mie de alte lucruri? Toate acestea, fiind făcute pentru apărare, ar fi foarte drept să fie numite toate cu denumirea de „mijloc de apărare"[71], cele mai multe reprezintă, și pe bună dreptate, cu mult mai mult produsul artei construcțiilor și al artei țesutului, decît al artei politice.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL Dacă am dori s-o considerăm drept a cincea specie pe aceea care se ocupă cu ornamentele c

și cu pictura și, de asemenea, toate artele care produc opere mimetice, servindu-se fie de aceasta din urmă, fie de muzică, operele lor fiind produse toate numai pentru plăcerea noastră, n-ar fi, oare, pe drept circumscris unui singur nume?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cărui nume?

STRĂINUL Aceluia, poate, de „obiecte de amuzament".

SOCRATE CEL TÎNĂR De ce nu!

STRĂINUL Doar acest nume, într-adevăr, se va potrivi tuturor acestor obiecte, căci nimic din acestea nu se face pentru vreo ocupație serioasă, ci toate se fac pentru joc.

d SOCRATE CEL TÎNĂR Înțeleg și acest lucru tot atît de bine.

STRĂINUL Iar ceea ce formează substanța pentru toate aceste obiecte, cu alte cuvinte „din ce" și „în ce" lucrează toate artele despre care este acum vorba, adică această specie variată, care ea însăși este produsul atîtor arte diferite, oare să nu o considerăm noi a șasea specie?

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre ce vorbești de fapt?

STRĂINUL Despre aur și argint și despre toate materiile prime, cîte se scot din mine, și despre tot ce se procură prin tăiatul și curățatul copacilor pentru arta tîmplăriei și arta împletiturilor din scoarță de
e pomi; și, de asemenea, despre arta prelucrării pielii jupuite de pe corpurile de animale, și despre toate artele învecinate cu acestea, adică cele care produc obiecte din plută și papirus precum și obiecte de legat, adică toate care duc la producerea de specii complexe din genuri simple. Să numim acest tot unic „produsul primar al oamenilor"[72], el fiind ceva necompus și nefiind în nici un caz produsul științei regale.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine.

STRĂINUL Cît despre obținerea hranei și despre toate cele care amestecîndu-se cu corpul nostru, au dobîndit o anumită însușire de a întreține părțile
289 a corpului prin părțile lor, trebuie să le numim a șaptea specie, considerînd acest tot ca fiind „doica" noastră, dacă nu avem alt nume mai frumos de dat; așezînd acest tot sub denumirea de agricultură, vînătoare, gimnastică, medicină și artă culinară, îl vom atribui cu mai multă dreptate acestora, decît artei politice.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Așadar aproape toate cîte țin de posesie[73], cu excepția animalelor domestice, au fost enumerate, cred, în aceste șapte specii. Urmărește, deci, atent: căci cu cea mai mare dreptate, poate, ar fi trebuit pusă la început specia „produsului primar“, apoi specii ca: „instrumentul“, „vasul“, „vehiculul“ „mij- b
locul de apărare“, „obiectul de divertisment“ și „alimentul“. Dacă ne-a scăpat ceva de mică importanță, îl lăsăm la o parte pentru faptul că este posibil să intre într-una din aceste specii, cum ar fi cazul cu orice tip de monedă, de pecete sau de formă imprimată. Căci acestea nu au deloc în ele un gen important de nivelul celorlalte, ci unele dintre ele intră în genul „ornamente“, altele în genul „instrumente“; cu greu, dar, atrase în ele, totuși concordă în general. Cît despre cele privitoare la posesia de animale domes- c
tice, cu excepția sclavilor[74], apare clar că toate acestea sînt luate în arta desprinsă mai înainte drept artă a creșterii animalelor în turmă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Cît despre partea rămasă, în fapt cea a sclavilor și a slujitorilor de orice fel, eu întrevăd, cumva, că în ea se află cei ce se întrec cu regele în „întrețeserea“ treburilor politice, așa cum altă dată se întreceau cu țesătorii cei ce se ocupau cu torsul și cu dărăcitul și cu cîte altele am mai spus. Ceilalți toți, numiți auxiliari, au fost îndepărtați și separați, laolaltă cu operațiile auxiliare despre care tocmai am vorbit, de activitatea regelui și a omului politic. d

SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin așa pare.

STRĂINUL Hai să-i cercetăm pe cei care au rămas, înaintînd din aproape în aproape, ca să-i cunoaștem mai exact.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că așa trebuie să facem!

STRĂINUL De fapt, noi găsim că slujitorii cei mai de seamă[75], dacă-i privim din punctul nostru de vedere, au o deprindere și o experiență contrare celor pe care le-am propus noi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Care anume slujitori?

STRĂINUL Cei cumpărați și cei dobîndiți într-un fel asemănător; pe aceștia trebuie să-i numim, in-

contestabil, sclavi, ei neavînd deloc de-a face cu arta regală.

SOCRATE CEL TÎNĂR Fără îndoială!

STRĂINUL Și apoi? Aceia dintre oamenii liberi, cîți se pun ei înșiși de bună voie în slujba celor despre care am vorbit înainte, făcînd să circule de la unii la alții și compensînd produsele agriculturii și ale altor arte, unii în piețe, alții de la cetate la cetate, ducîndu-le pe mare și pe uscat, schimbînd monedă pentru produse și monedă pentru altă monedă, oamenii aceștia pe care i-am numit zarafi, comercianți, armatori și
290 a negustori, oare își revendică ei vreo atribuție a artei politice?

SOCRATE CEL TÎNĂR Poate, mai degrabă, a artei negoțului!

STRĂINUL Și, într-adevăr, pe toți aceștia, pe care-i vedem că sînt plătiți sau care sînt oricînd gata să se pună în slujba oricui, nu-i vom găsi niciodată în rîndul participanților la arta regală.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să-i găsim!

STRĂINUL Dar ce zici de cei care ne fac permanent anumite servicii?

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre ce fel de servicii și ce fel de oameni vorbești?

b STRĂINUL Despre cei din care este format neamul crainicilor și despre toți cîți devin iscusiți în alcătuirea de scripte în virtutea îndelungii exercitări a slujbei lor, și despre cîțiva alții care îndeplinesc cu mare sîrguință atîtea alte slujbe în jurul conducătorilor cetăților; pe aceștia[76], la rîndul lor, cum îi vom numi?

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa cum ai spus adineaori: slujitori și nu conducători de cetăți.

STRĂINUL Dar, desigur, nu ca în vis am spus eu că pe aici pe undeva apar cei care-și dispută cu deosebire arta regală. Totuși ne-ar părea că este cît se poate de straniu faptul de a-i căuta în vreo parte a
c artei slujitorului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întru totul straniu!

STRĂINUL Să ne apropiem, deci, și mai mult de „cei care încă nu au fost supuși chinului cercetării"[77]. Sînt anume aceia care dețin o parte a științei slujirii în domeniul divinației, căci ei sînt considerați interpreți ai zeilor pe lîngă oameni.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Şi, desigur, la fel şi genul preoţilor, după cum se spune în chip cuvenit, este ştiutor pe de o parte în a face prin jertfe daruri zeilor, fiecăruia d
după dorinţă, din partea noastră, pe de alta în a cere de la aceia pentru noi dobîndirea de bunuri, prin rugăciuni; deci amîndouă aceste îndeletniciri sînt — nu-i aşa? — părţi ale artei slujitorului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar aşa, evident!

STRĂINUL Ei bine, eu cred că deja am apucat-o cel puţin pe urmele care duc spre ceea ce căutăm. Căci chipul preotului şi cel al prezicătorului sînt aşa de pline de demnitate şi se bucură de o atît de mare faimă, din cauza importanţei îndeletnicirilor lor, încît în Egipt nici nu este cu putinţă să existe rege fără putere e
religioasă, iar dacă totuşi se întîmplă să ajungă prin forţă rege vreunul din altă pătură socială decît cea a preoţilor, el trebuie trecut din aceea în aceasta; chiar şi la greci adesea celor mai mari demnităţi li se încredinţează cele mai importante sarcini în legătură cu îndeplinirea anumitor sacrificii. Şi, de fapt, şi la voi este cît se poate de evident ceea ce spun eu acum; căci, celui devenit rege datorită sorţii, se spune că i se atribuie cele mai importante şi mai tradiţionale dintre sacrificii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai.

STRĂINUL Trebuia să examinăm, desigur, şi pe 291 a
aceşti regi şi, totodată, preoţi aleşi de destin, pe slujitorii lor şi o altă mulţime uriaşă, care tocmai ne apare acum foarte limpede, după ce i-am separat pe cei de mai-nainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar cine-s aceştia despre care vorbeşti?

STRĂINUL Şi-s încă unii foarte aparte!

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Un anume gen foarte numeros, după cum îi apare de îndată celui care-i examinează. Căci mulţi bărbaţi seamănă leilor şi centaurilor şi altora de acest fel, foarte mulţi seamănă satyrilor şi sălbăticiu- b
nilor slabe dar[78] şirete; îndată ele îşi schimbă între ele întruchipările şi puterea. Şi, într-adevăr, tinere Socrate, abia acum cred că i-am identificat pe bărbaţi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Numai să-mi explici: căci pari a fi remarcat ceva neobişnuit.

STRĂINUL Da; însă ceea ce pare neobişnuit pro-

vine pentru oricine din neștiință. Și este, de fapt, și ceea ce am resimțit eu însumi acum; căci eu n-aș ști ce să cred pe moment văzînd corul[79] preocupat de treburile ce privesc cetatea.

c SOCRATE CEL TÎNĂR La cine anume te referi?

STRĂINUL. La cel mai mare amăgitor dintre toți sofiștii și pe cel mai experimentat în această artă; el, care este cel mai greu de deosebit de oamenii politici și regii veritabili și pe care trebuie, totuși, să-l deosebim, dacă avem în intenție să vedem limpede ceea ce cercetăm.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, într-adevăr, la acest lucru nu trebuie deloc să renunțăm.

STRĂINUL Desigur, și după părerea mea. Și atunci răspunde-mi la această întrebare!

SOCRATE CEL TÎNĂR La care?

d STRĂINUL Oare, după părerea noastră, nu este monarhia una din formele de conducere politică?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Și după monarhie s-ar putea vorbi, cred, despre conducerea de către puțini[80].

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Cea de-a treia formă de guvernare nu-i, oare, conducerea celor mulți, numită democrație?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar așa!

STRĂINUL Trei fiind aceste forme, nu devin ele, cumva, cinci, două dînd naștere din ele însele la alte două nume pe lîngă acestea?

SOCRATE CEL TÎNĂR Care, de fapt?

e STRĂINUL Cercetîndu-le acum după criteriile constrîngerii și consimțirii, sărăciei și bogăției, legalității și ilegalității aflate în ele, două din acestea se divid fiecare în două; astfel, monarhia se poate spune că are două specii: cu numele de tiranie — una, de regalitate — cealaltă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum altfel!

STRĂINUL Și oricare cetate stăpînită de puterea celor puțini este condusă fie prin aristocrație, fie prin oligarhie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și chiar așa este!

STRĂINUL Cît despre democrație, fie că mulțimea
292 a conduce cu forța, fie cu consimțămîntul celor bogați, și fie că respectă cu strictețe legile, fie că nu, în mod

obișnuit nimeni nu-i schimbă deloc numele[81].

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr.

STRĂINUL Și atunci? Credem noi, oare, că vreuna dintre aceste forme de guvernare poate fi dreaptă, definită fiind doar prin acești termeni: „unul", „puțini" și „mulți" *sau* „bogăție" și „sărăcie", *sau* „constrîngere" și „consimțire" sau „ajungînd să fie condusă cu legi scrise" sau „fără legi"?

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, de fapt, ce-o împiedică?

STRĂINUL Privește, deci, mai cu luare-aminte urmînd această cale. b

SOCRATE CEL TÎNĂR Care?

STRĂINUL Oare, vom reține sau vom anula ceea ce am enunțat la început?

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre ce anume vorbești?

STRĂINUL Am spus, cred, că forma de conducere regală reprezintă una dintre științe.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Și nu chiar dintre toate acestea, ci am ales-o din celelalte drept una critică și directivă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Și din cea directivă, o parte se aplica celor neînsuflețite, cealaltă celor însuflețite, și, în felul acesta, divizînd necontenit am ajuns aici, nelăsînd c
în umbră știința, dar nefiind încă destul de capabili s-o definim exact.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ai dreptate!

STRĂINUL Dar, oare, nu înțelegem tocmai acest lucru, adică faptul că determinația pe care trebuie s-o aibă acestea nu este nici „puțini", nici „mulți", nici „consimțire", nici „constrîngere", nici „sărăcie", nici „bogăție", ci o anumită *știință,* dacă vrem să dăm urmare celor spuse mai înainte?

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar, de fapt, a nu face d
aceasta este imposibil.

STRĂINUL Acum trebuie să examinăm cu necesitate tocmai acest fapt: în care, oare, dintre aceste forme de guvernare se poate întîlni știința cîrmuirii oamenilor, a celei mai însemnate și mai dificil, poate, de dobîndit cîrmuiri; căci trebuie s-o privim cu luare-aminte pentru ca să vedem pe cine trebuie să îndepărtăm de suveranul înțelept; adică să-i identificăm pe

aceia care pretind a fi oameni politici și care-i conving pe mulți de aceasta, fără a fi deloc astfel.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că trebuie să facem aceasta, așa cum ne-a arătat dinainte raționamentul.

e STRĂINUL Oare, se poate crede că într-o cetate
tocmai mulțimea ar fi capabilă să dețină această
știință?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ei, cum să fie?

STRĂINUL Dar, oare, într-o cetate de o mie de oameni ar fi posibil ca o sută sau chiar cincizeci s-o conducă suficient de bine?

SOCRATE CEL TÎNĂR În felul acesta, într-ade-
văr, cîrmuirea ar fi cea mai ușoară dintre toate artele;
căci știm că dintr-o mie de bărbați nu s-ar găsi nici-
odată atîția jucători de zaruri excepționali, în raport cu
cei din restul Greciei, necum tot atîția regi. Căci, de-
sigur, acela care posedă știința regală, fie că ar domni
293 a sau nu, conform raționamentului anterior trebuie să fie
considerat de rang „regal".

STRĂINUL Bine că mi-ai amintit! Ca urmare a acestui raționament, cred, noi trebuie să căutăm guvernarea corectă în unul sau doi, sau, în general, în puțini, ori de cîte ori ea ajunge să fie dreaptă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Deci, doar pe aceștia care comandă cu
sau fără consimțămîntul celor conduși, cu sau fără re-
glementări scrise, fiind bogați sau fiind săraci, trebuie
să-i considerăm conducători, așa cum am făcut adinea-
ori cu cei care conduceau după orice fel de altă artă.
b Pe medici, deci, nu mai puțin îi vom considera astfel,
fie că ne vindecă cu voia sau fără voia noastră, ne taie,
ne ard rănile și ne pricinuiesc vreun alt chin, și chiar
dacă o fac după prescripții sau fără prescripții, fie că
sînt săraci, fie că sînt bogați, pe ei, vasăzică, nu-i vom
numi deloc mai puțin medici; și aceasta în măsura în
care ei se conformează unei arte, purificîndu-ne fie
prin luarea, fie prin adăugarea a ceva, dar numai cu
condiția binelui pentru corpurile noastre, făcîndu-le
mai bune din mai rele; fiecare, îngrijind cele ce sînt
c de îngrijit, ne salvează; numai în acest sens, după pă-
rerea mea, și nu în altul vom stabili că este și definiția
corectă a medicinei și a oricărei alte arte a conducerii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu siguranță!

STRĂINUL Este necesar, într-adevăr, ca și printre

formele de guvernare să existe aceea cu deosebire adevărată, și numai una, în care să se găsească conducătorii într-adevăr cunoscători ai artei politice și nu cei ce par numai; fie că ar conduce după legi, fie fără legi, fie cu, fie fără consimțămîntul celor conduși, fie săraci, fie bogați, nimic din toate acestea nu trebuie luat în d
considerare defel ca neaducînd nici o îndreptățire.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine.

STRĂINUL Și fie că, omorîndu-i pe unii sau expulzîndu-i, purifică cetatea spre binele ei, fie că, trimițînd altundeva colonii precum roiurile de albine, o face mai mică, fie că, adunînd alți oameni de altundeva și făcînd cetățeni din străini, o mărește, atîta timp cît, folosinud-se de știință și de justiție, pe cît posibil, o salvează sau o face din mai rea mai bună, trebuie să spunem că *această* formă de guvernămînt — și *în acești termeni definită* — este *singura dreaptă;* iar *ce-* e
lelalte, pe care le-am amintit, trebuie să spunem că nu sînt nici autentice, nici cu adevărat reale, ci că ele *sînt imitații* ale acesteia; pe de o parte unele, numite „cu legi bune", care o imită în aspectele mai bune, pe de altă parte celelalte, care o imită în aspectele mai rele.

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre acelea cu legi bune, Străinule, mi se pare că ai vorbit cu judecată; dar că trebuie să se guverneze și fără legi, această spusă este mai greu de acceptat.

STRĂINUL Doar cu puțin mi-ai luat-o înainte în-
trebîndu-mă aceasta, tinere Socrate! Căci eram pe 294 a
punctul de a te întreba dacă te nemulțumește ceva din cele spuse; acum este deja clar faptul că noi vom vrea[82] să discutăm despre îndreptățirea guvernărilor fără legi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Într-adevăr este, într-un anume fel, clar că arta legislației ține de cea regală; lucrul cel mai important este ca nu legile să fie puternice, ci suveranul dotat cu înțelepciune. Știi de ce?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar, spune-mi de ce?

STRĂINUL Pentru că legea n-ar fi în stare nici-
odată să conceapă cu exactitate ceea ce este cel mai b
bun și cel mai drept și nici să dea cea mai bună prescripție pentru toți în același timp; căci neasemănările dintre oameni și dintre acțiuni și faptul că „niciodată nimic din cele omenești nu se bucură de tihnă" — cum

spune zicala[83] — nu permit, în nici un domeniu, ca vreo artă, oricare ar fi ea, să dea la iveală un principiu simplu, valabil pentru orice situaţie şi pentru totdeauna. Oare sîntem şi în această privinţă de acord?

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Însă vedem că legea tinde tocmai spre
c acest lucru, ca un om arogant şi ignorant, care nu permite ca altul să întreprindă ceva împotriva a ceea ce a stabilit el însuşi şi să-i pună întrebări, şi care nici nu acceptă nimic nou, chiar dacă s-ar întîmpla să fie mai bun, dacă este diferit de hotărîrea pe care a luat-o el însuşi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr! Căci legea acţionează faţă de fiecare dintre noi întocmai aşa cum ai spus.

STRĂINUL Aşadar este imposibil, nu, ca principiul, care este întotdeauna simplu, să se potrivească cu realităţile, care nu sînt niciodată simple?

SOCRATE CEL TÎNĂR Mă tem că da.

STRĂINUL Dar atunci de ce este necesar să se facă legi, de vreme ce legea nu este perfectă? Trebuie să
d aflăm cauza acestui lucru!

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Dar şi pe la voi, şi în alte cetăţi, există, nu-i aşa, nişte exerciţii, fie de alergare, fie de altceva, practicate de oameni mulţi, adunaţi la un loc, doar din dorinţa de victorie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Există chiar foarte multe!

STRĂINUL Ei bine, să reamintim acum prescripţiile din astfel de domenii, făcute de cei care predau gimnastica în mod ştiinţific.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe care anume?

STRĂINUL Faptul că ei cred că nu este posibil să detaliezi pentru fiecare caz recomandînd prescripţii convenabile fiecărui corp, ci că trebuie procedat mai în
e mare pentru a se realiza, în privinţa multor situaţii şi a multor indivizi, o regulă a ceea ce este util corpurilor în general.

SOCRATE CEL TÎNĂR Bine!

STRĂINUL De aceea, de fapt, ei, impunîndu-le eforturi egale unor indivizi adunaţi la un loc, mai întîi îi fac să înceapă în acelaşi timp, apoi îi opresc în acelaşi timp, la alegere, la luptă sau la orice alt efort al trupului.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa este!

STRĂINUL Să expaminăm acum legislatorul, cel care prescrie „turmelor“ sale cele referitoare la drept și la contractele lor reciproce! El nu va fi niciodată în stare ca, dînd ordine pentru toți la un loc, să dea și pentru fiecare în parte ceea ce îi convine. 295 a

SOCRATE CEL TÎNĂR Este cel puțin verosimil.

STRĂINUL Ci, mai degrabă, ceea ce convine mai multora, cred, și pentru mai multe situații și, cumva, în felul acesta va alcătui legea — așa, mai în mare — și pentru fiecare individ, aducînd fie reglementări scrise, fie nescrise și legiferînd obiceiuri străbune.

SOCRATE CEL TÎNĂR Este drept!

STRĂINUL Drept, într-adevăr! Căci în ce fel ar putea ajunge cineva, tinere Socrate, astfel încît întotdeauna de-a lungul vieții, aplecîndu-se asupra fiecărui b
caz în parte, să-i prescrie cu precizie ceea ce îi convine? Și chiar capabil fiind de aceasta vreunul din cei ce dețin cu adevărat știința regală, scriind aceste așa-numite legi, și-ar crea piedici el însuși.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa reiese, Străinule, cel puțin din cele spuse adineaori!

STRĂINUL Mai degrabă, o, prea-bunule, din cele ce vor urma să fie spuse!

SOCRATE CEL TÎNĂR Din ce anume?

STRĂINUL Din următoarele: căci (s-o spunem și pentru noi înșine!) un medic sau un antrenor de gimnastică, avînd intenția să plece undeva și să stea, după cum crede el, mult timp departe de cei de care se în- c
grijește, convins că gimnaștii și bolnavii nu-și vor aminti cele ordonate de el, oare, nu va voi el să lase recomandări scrise pentru aceștia? Sau cum altfel?

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că da!

STRĂINUL Și ce-ar fi dacă, după ce a făcut călătoria, s-ar întoarce înapoi, contrar intenției, mai devreme? Oare nu s-ar încumeta ca în locul recomandărilor scrise să dea altele, în cazul că au survenit ameliorări la cei bolnavi din cauza curenților de aer sau a altui fenomen atmosferic nesperat, acestea producîndu-se altfel decît în mod obișnuit? Sau, încăpățînîn- d
du-se, ar socoti că trebuie să le păstreze pe cele vechi, prescrise altădată, fără ca el să mai prescrie altele și fără ca bolnavul să îndrăznească să facă altceva în locul celor prescrise, ca și cum doar ele ar fi medicale și vin-

decătoare, pe cînd celelalte ar fi nocive și neștiințifice? Dar orice procedeu de acest fel, folosit în știință și în arta adevărată, nu devine, în absolut orice situație, as-
e pectul cel mai ridicol al reglementărilor de acest gen?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar așa!

STRĂINUL Dar ce se întîmplă cu cel care a alcătuit legi scrise sau a stabilit legi nescrise în legătură cu ceea ce este drept și nedrept, frumos și urît, bun și rău, pentru turmele de oameni, toate cîte sînt păstorite în fiecare cetate după legile celor care le-au stabilit? Oare, dacă revine cel care le-a scris cu competență sau vreun altul asemănător, să-i fie interzis, deci,
296 a să proclame în locul acestora altele noi? Sau și această interdicție ne-ar putea apărea într-adevăr drept un lucru cu nimic mai puțin ridicol decît în cazul medicului?

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Dar știi ce spun cei mai mulți oameni în legătură cu o astfel de situație?

SOCRATE CEL TÎNĂR Acum nu-mi vine în minte chiar cum sună!

STRĂINUL Și este ceva chiar foarte plauzibil. Căci se spune, de fapt, că, dacă cineva cunoaște legi mai bune decît cele de mai înainte, trebuie să le aducă cetății sale, numai după ce a convins pe fiecare cetățean în parte, și nu altfel.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și? Nu-i drept?

STRĂINUL Poate! Dar dacă vreunul, neconvin-
b gîndu-i, impune cu forța o legislație mai bună, răspunde-mi, care va fi numele acestei constrîngeri? Dar, deocamdată, nu! răspunde-mi mai întîi la cele de mai înainte!

SOCRATE CEL TÎNĂR La ce te referi de fapt?

STRĂINUL Dacă, cumva, vreun medic competent în arta sa, dar nereușind să-l convingă pe cel ce are nevoie de medic, ar fi nevoit ca, în locul celor prescrise, să-i administreze un leac mai bun bolnavului, fie el copil sau bărbat sau femeie, care ar fi numele acestea constrîngeri? Oare nu cu totul altul decît cel numit „nesocotire a științei medicale“ și „greșeală care
c produce boală“? Și cel care fusese constrîns mai înainte nu are dreptul să spună orice despre un astfel de tratament, cu excepția faptului că a suferit ceva pri-

mejdios și neștiințific din partea medicilor, care l-au constrîns la aceasta?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este foarte adevărat ce spui!

STRĂINUL Dar ce am spus noi că este, în fapt, greșeala din arta politică? Oare nu am numit-o ceva rușinos și rău și injust?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar așa!

STRĂINUL Dar despre cei care au fost constrînși să intreprindă împotriva legilor scrise sau a tradiției, alte fapte, mai drepte și mai bune decît cele de mai înainte? Spune: oare critica făcută de astfel de oameni d
în legătură cu o astfel de constrîngere, în cazul că nu este lucrul cel mai ridicol dintre toate, nu cumva trebuie considerat că ar putea avea toate viciile cu excepția aceluia că aceia care au fost constrînși au suferit din partea celor care i-au constrîns fapte rușinoase, nedrepte și rele?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este foarte adevărat ce spui!

STRĂINUL Dar, oare, dacă cel care a folosit forța este bogat, constrîngerile lui sînt drepte, iar dacă, dimpotrivă, este sărac, ele sînt nedrepte? Dacă cineva, convingînd sau nu, fiind bogat sau sărac, conducînd conform legilor sau în afara lor, realizează lucruri utile cetății, oare nu *aceasta* este și *în raport cu astfel de criterii* trebuie stabilită definiția — și anume definiția e
cea mai adevărată! — a dreptei cîrmuiri a cetății, definiție după care bărbatul înțelept și bun[84] va rezolva problemele celor pe care-i conduce? Și, așa precum cîrmaciul, care veghează tot timpul asupra a ceea ce se întîmplă în legătură cu corabia și cu navigația, fără să dea ordine scrise, ci transformînd în lege arta sa de a 297 a
cîrmui corabia, își salvează tovarășii de călătorie, oare, nu tot așa și după aceeași metodă poate deveni corectă guvernarea celor care sînt în stare să conducă astfel, forța artei conducerii devenind mai puternică decît legile? Și nu-i așa că aceia care fac toate acestea, conducînd cu înțelepciune, nu cunosc greșeala, atîta timp cît ei respectă un singur lucru important, și anume: b
împărțind întotdeauna concetățenilor lor, cu rațiune și știință, tot ceea ce este mai drept, îi salvează pe aceștia așa cum sînt ei, și îi fac mai buni din mai răi, pe cît este posibil?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin cele spuse acum sînt de necontestat!

STRĂINUL Dar, de fapt, nici celelalte nu trebuie să fie contestate!

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre ce anume vorbești?

STRĂINUL Despre faptul că, dacă o mulțime de oameni, de orice fel ar fi ei, avînd chiar o astfel de știință, n-ar ajunge niciodată să conducă cu înțelepciune și rațiune, atunci într-un „număr mic", în „pu-
c țini", în „unul" trebuie căutată acea singură formă de guvernare, care este cea mai dreaptă, pe cînd celelalte trebuie considerate imitații, după cum s-a arătat și puțin mai înainte, ele imitînd-o pe aceasta, unele în cele mai frumoase aspecte, altele în cele mai urîte.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens spui aceasta? Căci, de fapt, nici adineaori nu am înțeles cele spuse în legătură cu „imitațiile".

STRĂINUL Și, totuși, nu ar fi ceva rău dacă, după ce am iscat o problemă de acest fel, am lăsa-o la o
d parte și, fără să înaintăm, am arăta greșeala ivită acum în legătură cu ea.

SOCRATE CEL TÎNĂR De fapt, care greșeală?

STRĂINUL Ceva de felul a ceea ce tocmai trebuie să cercetăm acum: un lucru nici foarte familiar, nici prea ușor de observat; să încercăm, prin urmare, să-l înțelegem! Să vedem, deci: fiind, după părerea noastră, doar o singură formă de guvernare adevărată, formă pe care am prezentat-o deja, tu știi — nu-i așa? — că celelalte trebuie să se salveze doar folosindu-se de prescripțiile acesteia, făcînd ceea ce lăudăm acum, chiar dacă nu este lucrul cel mai corect?

SOCRATE CEL TÎNĂR Care lucru anume?

STRĂINUL Anume ca nimeni, în cetate, să nu în-
e drăznească să întreprindă ceva împotriva legilor, iar cel care ar îndrăzni să fie pedepsit cu moartea și cu toate pedepsele extreme. Și aceasta este ceea ce avem mai drept și mai frumos, luat în al doilea rînd, după ce cel dintîi[85], enunțat adineaori, a fost lăsat la o parte; să cercetăm în continuare cum s-a ajuns la acest principiu, pe care l-am numit al doilea! Sau nu vrei?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar foarte mult!

STRĂINUL Să ne întoarcem încă o dată la imagi-

nile de care avem întotdeauna nevoie cînd reprezentăm conducătorii de rang regal!

SOCRATE CEL TÎNĂR La care imagini?

STRĂINUL La cîrmaciul de corabie adevărat şi la medicul „care face cît mulţi alţii la un loc"[86]. Imaginîndu-ne, deci, o situaţie fictivă cu aceştia[87], s-o cercetăm!

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce situaţie?

STRĂINUL Următoarea: să presupunem că noi toţi 298 a
ne-am propus să spunem despre aceştia că am suferit din partea lor cele mai înspăimîntătoare lucruri. Căci dacă oricare dintre ei ar voi să ne salveze pe vreunul din noi, ne salvează în mod asemănător; dar dacă ar voi medicii să ne maltrateze, ne maltratează, făcîndu-ne incizii şi cauterizîndu-ne şi ordonîndu-ne să le aducem plată ca şi cum le-am plăti tribut, din care nu consumă decît puţin sau chiar deloc pentru bolnav, dar se folosesc de tot restul ei înşişi şi cei ai casei lor; şi,
sfîrşind chiar prin a lua bani de la rude ale bolnavului b
sau de la duşmani ai lui, ei îl şi omoară. La rîndul lor, cîrmacii de corăbii uneltesc mii de alte lucruri de acest fel, părăsindu-ne pe unii dintre noi în singurătate la plecare; sau, făcînd greşeli în navigare, îi aruncă pe alţii în mare; şi mai urzesc încă multe alte rele. Iar dacă, presupunînd într-adevăr toate aceste lucruri, am vrea să luăm o hotărîre, aceasta ar fi următoarea: nu
i-am mai permite deloc nici uneia dintre arte să co- c
mande în chip autocratic nimănui, fie că ar fi sclav, fie om liber; s-ar întruni adunarea noastră fie a întregului popor, fie numai a celor bogaţi, şi le-ar permite simplilor particulari şi altora de alte meserii să-şi spună părerea asupra navigaţiei şi asupra bolilor, adică ce leacuri şi ce instrumente medicale trebuie să folosim la cei bolnavi şi, de asemenea, de ce corăbii
şi de ce instrumente nautice să ne folosim pentru ne- d
voile navigaţiei, pentru primejdiile proprii ei, din cauza vînturilor şi a valurilor, şi pentru întîlnirile cu piraţii; şi, în caz de luptă navală, ar opina dacă ar fi nevoie de corăbii mari împotriva altora de acelaşi fel; iar noi înscriind cele hotărîte, în aceste privinţe, de către mulţime — cei care au hotărît fiind ori medici, ori cîrmaci, ori doar simpli particulari — pe nişte piramide
turnante sau pe nişte stele[88], ori, chiar nescrise fiind, e
prezentîndu-le drept obiceiuri străbune, ar trebui ca

după acestea să se facă, în tot restul timpului, și navigația și îngrijirea bolnavilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cu siguranță că spui absurdități!

STRĂINUL Și apoi în fiecare an se vor stabili conducători ai mulțimii, fie dintre cei bogați, fie din întreg poporul, oricare conducător fiind desemnat de sorți; iar conducătorii desemnați ar urma să conducă după legi scrise, comandînd nave sau însănătoșind bolnavi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Acestea sînt și mai greu de acceptat!

STRĂINUL Imaginează-ți apoi ce urmează de aici. Căci, după ce anul fiecărui conducător va fi ajuns la sfîrșit, va trebui să-i adunăm și să-i îndreptăm pe acești conducători spre judecătorii din tribunale constituite din bărbați desemnați, fie dintre cei bogați, după pre-
299 a ferință, fie din întreg poporul, prin tragere la sorți; oricine ar vrea ar avea posibilitatea de a-i acuza că în timpul anului lor nu au condus navele după legile scrise și nici după obiceiurile vechi ale înaintașilor; și exact aceleași acuzații vor putea aduce și celor care-i vindecă pe bolnavi; și acești judecători vor stabili pedeapsa sau o amendă pe care urmează s-o plătească fiecare, în cazul că ar fi condamnat.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, acela, care ar accepta de bună voie să conducă în astfel de condiții, pe bună dreptate ar trebui să plătească amenda și să
b sufere orice pedeapsă!

STRĂINUL Și, după toate acestea, va mai trebui, desigur, să mai fie dată o lege, cum că, dacă cineva ar părea că se interesează dincolo de legile scrise, de arta conducerii corabiei și de arta navigației, de ceea ce ține de sănătate sau de vreun adevăr medical despre mișcările aerului, atît ale celui cald, cît și ale celui rece, și dacă ar face-o pe cunoscătorul a orice în legătură cu astfel de lucruri, mai întîi să nu-l numim nici medic, nici cîrmaci, ci „ins care aruncă vorbe în vînt“ și sofist limbut; apoi chiar drept unul care corupe pe alții,
c mai tineri, și-i convinge să se dedice cîrmuirii navelor și medicinii nu după legi, ci comandînd asupra celor ce țin de navigație și asupra bolnavilor în chip de autocratori; astfel acela care ar vrea, din cei care au dreptul, ar putea să-l ducă, după lege, la închisoare; și, dacă-i convinge pe cei tineri, fie pe cei vîrstnici în

opinia lui împotriva legilor și a reglementărilor scrise, să fie pedepsit cu supliciile extreme[89]. Căci nimic nu trebuie considerat mai înțelept decît legile! Și doar nimeni nu-i nepriceput în ale medicinei, ale sănătății, ca d
și într-ale cîrmuirii corăbiei și ale navigației! Oricine ar vrea ar putea să învețe legile scrise și obiceiurile strămoșești existente deja. Dacă s-ar întîmpla, în fapt, așa cum spunem, tinere Socrate, aceste lucruri referitoare la aceste științe, ca și la strategie și la orice fel de artă a vînatului, la pictură sau la orice artă mimetică în parte, la dulgherie sau la oricare artă a confecționării mobilei, la agricultură sau la oricare artă a cultivării pomilor, sau dacă am privi arta creșterii cailor ca fiind realizată după reglementări scrise, sau orice altă artă îngrijirii turmei, sau arta ghicitului, sau oricare parte
am lua din arta slujirii, sau jocul de table sau aritme- e
tica pură, sau cea aplicată la plan, la înălțime sau la viteză, toate acestea, astfel făcute, cum ne-ar apărea ele, practicate fiind pe baza reglementărilor scrise și nu cu știință?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este clar că toate științele ar dispărea cu totul și nici n-ar mai putea reapărea vreodată, datorită legii care ar împiedica cercetarea;
astfel că viața, care și acum este dificilă, într-o astfel 300 a
de vreme ar deveni cu totul de netrăit.

STRĂINUL Dar despre aceasta ce zici? Dacă am constrînge pe oricare dintre artele enumerate să evolueze după legi scrise, dacă am supune legilor scrise pe comandantul desemnat de noi prin vot sau prin tragere la sorți și dacă acesta, neluînd deloc în seamă legile scrise fie pentru vreun cîștig, fie din proprie plăcere, s-ar apuca să facă altceva în afara lor, el nefiind deloc competent, oare nu s-ar ivi un rău și mai mare decît răul dinainte?

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai așa!

STRĂINUL Căci, cred eu, acela care îndrăznește să b
acționeze împotriva unor astfel de legi, anume împotriva legilor stabilite prin experiență îndelungată și după ce sfătuitori bine intenționați au colaborat și au convins mulțimea să le adopte, acela, deci, comițînd greșeală din greșeală în mod repetat, ar distruge întreaga activitate practică încă mai mult decît reglementările scrise.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum n-ar fi așa!

STRĂINUL Din aceste motive, de fapt, cei care dau legi și reglementări scrise în orice domeniu au ca a
c doua soluție[90] să nu permită nimănui, fie el unul singur, fie o mulțime, să întreprindă vreodată ceva, orice ar fi aceasta, împotriva legilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe drept!

STRĂINUL Așadar aceste legi ar fi imitații ale adevărului, în oricare dintre domenii, ele fiind alcătuite, pe cît mai mult posibil, de către cunoscători?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Și totuși, am mai spus, dacă ne mai aducem aminte, că cunoscătorul — omul realmente politic — va întreprinde multe acțiuni conform artei sale, în practica proprie, fără să țină seama de cele scrise, atîta vreme cît el este de părere că acestea sînt mai bune decît recomandările scrise de el însuși și ordonate
d celor de care se află departe cînd face o călătorie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Am spus-o, desigur!

STRĂINUL Așadar orice bărbat sau orice mulțime, care s-ar întîmpla să aibă legi scrise, dacă s-ar apuca să întreprindă ceva, ca fiind un lucru mai bun, ar face, nu-i așa, după puterile lor, același lucru pe care-l făcuse și acel om politic autentic?

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai chiar!

STRĂINUL Așadar, dacă, pe de o parte, fiind neștiutori, ar face același lucru, adică s-ar apuca să imite adevărul, ei l-ar imita desigur, întru totul rău; iar dacă,
e pe de alta, l-ar imita, fiind cunoscători ai artei, aceasta n-ar mai fi imitație, ci însuși acel adevăr.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întru totul așa, cred!

STRĂINUL Și, desigur, adineaori noi convenisem că nici o mulțime nu ar fi capabilă să dețină o artă, oricare ar fi ea.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, așa stau lucrurile!

STRĂINUL Prin urmare, dacă există o artă regală, mulțimea celor bogați și întreg poporul n-ar putea niciodată să dețină această știință politică.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să poată!

STRĂINUL Astfel de guvernări deci, după cum se pare, trebuie ca, dacă vor să imite cît se poate mai bine acea guvernare adevărată, adică *a celui ce conduce*
301 a *de unul singur bazat pe știință,* atîta vreme cît au legi

statornicite, să nu întreprindă nimic dincolo de reglementările scrise și de obiceiurile străbune.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine ai spus!

STRĂINUL Deci atunci cînd cei bogați[91] imită constituția adevărată numim acest fel de guvernare aristocrație; cînd, însă, nu țin cont de legi: oligarhie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Se pare că da!

STRĂINUL Și, desigur, atunci cînd, la rîndul lui, unul singur conduce după legi imitîndu-l pe cel cu-
noscător, îl numim rege, nediferențiindu-l prin nume, b
fie că conduce de unul singur conform legilor, fie că o face cu știință, fie după simpla opinie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pare foarte posibil!

STRĂINUL Prin urmare, de asemenea dacă vreunul, care este realmente cunoscător, ar conduce de unul singur, el va fi numit, desigur, cu același nume — „rege" — și cu nici un altul; de aceea, de fapt, toate numele formelor de guvernămînt spuse adineaori au fost numai cinci[92].

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare, cel puțin!

STRĂINUL Ei, dar cînd cel care conduce de unul
singur nu acționează nici după legi, nici după datini c
și simulează că astfel el este obligat să facă lucrul cel mai bun, acționînd chiar împotriva legilor, așa cum face adevăratul posesor al științei conducerii, pe cînd, de fapt, dorința proprie și ignoranța sînt inițiatoarele acestei imitații, oare unul de acest fel nu trebuie numit întotdeauna tiran?

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Așa, deci, au apărut, se poate spune, și tiranul, și regele, și oligarhia, și aristocrația, și democrația; căci oamenii detestă pe acela ce conduce de
unul singur și ei nu cred că cineva ar fi atît de demn d
vreodată de asemenea conducere, încît să vrea și să poată guverna cu virtute și știință și împărți cu corectitudine tuturor cele drepte și cele rînduite; dar ei cred că acesta, dacă ar vrea, ne-ar putea jigni, omorî sau năpăstui pe oricare dintre noi oricînd; căci unul, care ar fi în realitate așa cum spunem[93], ar fi iubit și el însuși ar administra cetatea aplicînd în mod fericit singura formă de guvernămînt cu adevărat dreaptă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Dar, de fapt, fiindcă în cetăți așa cum
am spus, regele nu se naște în chip firesc, așa cum se e

întîmplă în stupi, diferențiindu-se de îndată ca unic
atît în privința trupului, cît și a sufletului, trebuie, deci,
ca oamenii, adunîndu-se la un loc, să alcătuiască legi
scrise, restabilind în locul ordinii naturale trăsăturile
celei mai adevărate forme de guvernămînt.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa se pare!

STRĂINUL Oare, într-adevăr, trebuie să admitem
noi, tinere Socrate, toate relele cîte se întîmplă sau
se vor întîmpla în astfel de forme de guvernămînt, nu-
mai pentru că există în ele baza realizării de acțiuni
conforme reglementărilor scrise și tradiției, dar nu și
științei, atîta timp cît este întru totul clar că, folosită
302 a în alt domeniu, această bază ar distruge tot ce există
în el? Sau trebuie să admirăm mai degrabă altceva, și
anume: ce putere reprezintă, prin natura sa, o cetate?
Căci, deși cetățile suferă în realitate astfel de rele din
timpuri nedefinite, totuși unele dintre ele sînt stabile
și fără răsturnări sociale; multe, însă, cînd și cînd dis-
par, au dispărut deja sau vor dispărea, scufundîndu-se
precum corăbiile din cauza nechibzuinței deplorabile a
comandanților și corăbierilor, care au cea mai mare ne-
b știință în privința celor mai mari primejdii; așa și aceș-
tia, neștiind nimic referitor la treburile politice, își
închipuie că, dintre toate științele, tocmai pe aceasta o
dețin în chipul cel mai limpede și în toate aspectele ei.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat!

STRĂINUL Dar, de fapt, care dintre formele ne-
autentice de guvernămînt este cea mai suportabilă
din punctul de vedere al bunei conviețuiri, — ele toate
fiind greu de suportat! — și care este cel mai greu de
suportat? Acest lucru trebuie să-l cercetăm, chiar dacă
este ceva adiacent față de ceea ce ne-am propus să
dezbatem acum; căci, probabil, acesta este, în general,
scopul[94] pentru care trebuie făcute toate cîte le facem
noi toți.

SOCRATE CEL TÎNĂR Trebuie să-l cercetăm, cum
să nu!

c STRĂINUL Numește-o, deci, pe aceea, dintre cele
trei forme de guvernămînt existente, care este și cel
mai greu, și cel mai ușor de suportat!

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce sens spui asta?

STRĂINUL Nu în altul decît că monarhia, conduce-
rea de către cîțiva și conducerea de către cei mulți erau
trei astfel de forme de guvernămînt amintite de noi la

începutul acestui discurs, care acum se revarsă în valuri.

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că erau.

STRĂINUL Divizînd acum pe fiecare dintre acestea în două, să facem șase, luînd-o separat de acestea pe cea adevărată, ca pe o a șaptea.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Am spus că: din monarhie provin re- d
galitatea și tirania; de asemenea, din conducerea de către nu prea mulți: aristocrația cea cu nume de bun augur, și oligarhia; și, la rîndul ei, conducerea de către cei mulți, pe care atunci am considerat-o simplă, numind-o democrație, și ea trebuie considerată acum dublă.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum așa? Și pe ce criteriu am diviza-o?

STRĂINUL Pe un criteriu care nu diferă deloc de al celorlalte, chiar dacă numele ei nu este dublu; căci,
desigur, modalitatea de a conduce conform legilor și a e
conduce în afara legilor se află și în aceasta ca și în celelalte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, așa este !

STRĂINUL Ei bine, atunci, cînd o cercetam pe cea dreaptă, această diviziune nu era necesară, după cum am demonstrat în cele de mai-nainte[95]; dar, după ce am separat-o pe aceasta și le-am considerat pe celelalte drept în mod necesar constituite, în fiecare din ele legalitatea și ilegalitatea funcționează ca principiu dihotomic.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare după cele spuse adineaori.

STRĂINUL Monarhia, desigur, strînsă în bune reglementări scrise, pe care le numim legi, este cea mai bună dintre toate șase; fără legi, însă, este cel mai greu de suportat pentru buna conviețuire.

SOCRATE CEL TÎNĂR Mă tem că da! 303 a

STRĂINUL Cît despre conducerea de către cei ce nu sînt mulți, întrucît „puțin“ reprezintă media între „unul“ și „mulțime“, tot așa vom considera și pe aceasta ca fiind medie între celelalte două; iar conducerea de către mulțime este lipsită de forță în toate privințele, neavînd în puterea sa nici vreun mare bine, nici vreun mare rău, în comparație cu celelalte, deoarece conducerea, în cadrul acesteia, a fost împărțită în părți prea mici la prea mulți inși. De aceea a devenit ea cea mai

rea dintre formele de guvernămînt care sînt prevăzute cu legi și cea mai bună dintre cele lipsite de legi; și,
b atîta timp cît toate sînt lipsite de măsură, învinge dorința de a trăi în democrație, dar, atîta timp cît toate sînt în ordine, în ea pare cel mai puțin că trebuie să trăim; în *prima*[96] este de preferat să trăiești, ea fiind cu mult cea mai valoroasă și mai bună, cu excepția celei de-a șaptea, căci doar aceasta trebuie deosebită de toate celelalte forme de guvernămînt, așa cum deosebești un zeu de oameni.

SOCRATE CEL TÎNĂR Se pare că astfel sînt în esență și se întîmplă în realitate lucrurile; și noi, acum, trebuie să facem precum spui.

STRĂINUL Așadar, de fapt, pe cei care participă la
c aceste forme de guvernămînt, cu excepția celei științifice trebuie să-i îndepărtăm ca nefiind oameni politici, ci răzvrătiți și agitatori ai unor mari iluzii, și chiar ei înșiși sînt astfel de iluzii; și, fiind cei mai mari imitatori și șarlatani, ei sînt și sofiști între sofiști[97].

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur, aceste cuvinte se întorc cu cea mai mare îndreptățire spre așa-numiții oameni politici.

STRĂINUL Bun! Avem, iată, o situație exact ca într-o dramă satirică; căci tocmai s-a spus adineaori că poate fi imaginat un alai dansînd, format din centauri și din satiri, pe care trebuie să-l delimităm de arta po-
d litică; acum chiar este delimitat, deși cu foarte mare greutate.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa pare!

STRĂINUL Mai rămîne, însă, o parte a acestei turme, încă și mai dificil de separat, datorită faptului că fiind congeneră, este în același timp și mai apropiată genului regal și mai greu de individualizat; iar mie îmi pare că am ajuns într-o situație asemănătoare cu a celor ce aleg aurul.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Și acei lucrători aleg, cred, la început, pămîntul și pietrele și cîte altele; după aceea rămîn
e amestecate cele de același tip cu aurul, care pot fi separate numai prin foc, și anume, metalele prețioase, arama și argintul, și, uneori, și adamas-ul[98]; doar după ce acestea cu greu au fost separate prin proba focului, ne este permis să vedem numai ceea ce constituie aurul pur.

SOCRATE CEL TÎNĂR Într-adevăr, așa se poate spune că stau lucrurile!

STRĂINUL În fapt, și noi, în același fel, am separat de arta regală pe celelalte, toate cîte sînt străine și neprietene, ca să rămînă cele valoroase și de același gen. Printre acestea din urmă se află arta militară, știința juridică și retorica în întregime, care, asociată cu 304 a
arta regală și convingînd în legătură cu ceea ce este drept, guvernează în comun cu aceasta treburile din cetăți; deci: cum s-ar putea arăta mai ușor, separîndu-l, pur și numai el însuși, subiectul cercetat de noi acum?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este clar că în vreun fel anume trebuie să încercăm să facem aceasta!

STRĂINUL Desigur numai prin încercare subiectul ni se va dezvălui! Și trebuie să ne străduim să-l lămurim cu ajutorul muzicii. Spune-mi . . .

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce?

STRĂINUL Avem, oare, noi vreo învățătură a mu- b
zicii și, în general, a celorlalte științe care implică abilitate manuală?

SOCRATE CEL TÎNĂR Avem.

STRĂINUL Și? Oare, faptul că ne întrebăm dacă trebuie sau nu să învățăm aceste științe, oricare ar fi ele, nu vom spune că reprezintă, la rîndul lui, o știință referitoare la chiar aceste lucruri? Sau cum altfel?

SOCRATE CEL TÎNĂR Vom spune că așa este!

STRĂINUL Așadar vom conveni că această știință este diferită de celelalte?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Dar, oare, nici una dintre ele nu trebuie
să comande alteia, nici acelea acesteia și nici aceasta, c
devenind conducătoare, nu trebuie să comande tuturor celorlalte?

SOCRATE CEL TÎNĂR Aceasta trebuie să comande acelora.

STRĂINUL Dar, oare, tu declari că, după părerea noastră, aceea, care spune dacă trebuie să înveți sau nu, trebuie să comande celei care chiar învață și instruiește?

SOCRATE CEL TÎNĂR Declar răspicat!

STRĂINUL Și, prin urmare, și aceea, care spune

dacă trebuie să convingi sau nu, celei care este în stare să convingă?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Bine! Așadar cărei științe îi vom atri-
d bui noi capacitatea de a convinge mulțimea și gloata prin povești[99] și nu prin învățătură?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este clar, cred eu, că și acest „dar" trebuie atribuit retoricii.

STRĂINUL Dar faptul de a hotărî dacă trebuie să acționezi față de anumiți oameni și în anumite împrejurări prin puterea de convingere sau prin forță, ori pur și simplu să nu întreprinzi nimic, pe acesta, la rîndul lui, cărei științe îl vom atribui?

SOCRATE CEL TÎNĂR Celei care comandă artei convingerii și artei vorbirii.

STRĂINUL Dar aceasta n-ar putea fi alta, cred eu, decît puterea politică!

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte bine ai spus!

STRĂINUL Și, astfel, se pare că această retorică a
e fost repede delimitată de politică, ca fiind o specie diferită și, de fapt, subordonată acesteia.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Dar despre o capacitate de felul următor ce trebuie să credem noi?

SOCRATE CEL TÎNĂR Despre ce fel de capacitate?

STRĂINUL Despre cea privitoare la cum trebuie purtat un război împotriva fiecăruia din cei cărora avem intenția să-l declarăm; vom spune, oare, că ea ține sau nu de vreo artă?

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar cum am concepe-o în afara unei arte tocmai pe aceea de care se servește și strategia și întreaga tactică militară!

STRĂINUL Dar cea care arată dacă trebuie purtat războiul sau dacă trebuie evitat cu bună știință din prietenie? Ce fel de știință vom înțelege noi că trebuie ea considerată: diferită de aceasta sau identică ei?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ea trebuie considerată în mod necesar diferită, dacă vrem să fim consecvenți celor spuse mai înainte.

305 a STRĂINUL Deci vom declara că ea comandă celeilalte, cel puțin dacă intenționăm să ne conformăm celor spuse mai înainte.

SOCRATE CEL TÎNĂR Așa spun și eu!

STRĂINUL Deci ce artă vom încerca noi să de-

monstrăm că este întotdeauna stăpîna acestei arte a războiului, oricît de înfricoșătoare și de măreață ar fi ea, dacă nu arta care este cu adevărat regală?

SOCRATE CEL TÎNĂR Nici o alta!

STRĂINUL Așadar, nu vom considera drept artă politică și știința comandanților militari, ea fiindu-i doar auxiliară.

SOCRATE CEL TÎNĂR N-ar fi verosimil altfel.

STRĂINUL Hai, acum, să examinăm și puterea acelor judecători care judecă drept. b

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Dar, oare, se extinde această putere și asupra a ceea ce este mai mult decît cele ce țin de contracte, toate cîte sînt cuprinse în legile luate de la regele-legislator, avînd ca scop judecarea a ceea ce este drept și nedrept în ele, adăugînd aici și virtutea proprie judecătorului, aceea ca, nelăsîndu-se învins nici de daruri, nici de teamă, nici de milă, nici de vreun alt sentiment precum ura sau iubirea, să nu încalce de bună voie ordinea stabilită de legislator în deosebirea acuzațiilor reciproce ale împricinaților? c

SOCRATE CEL TÎNĂR Nu, căci acțiunea acestei puteri judiciare nu este deloc mai mare decît ai spus.

STRĂINUL Și atunci vom descoperi că puterea judecătorilor nu este regală, ba chiar că este doar păzitoarea legilor și slujitoarea puterii regale.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin așa pare!

STRĂINUL Cine a examinat toate științele care au fost amintite ar trebui să observe că nici una dintre acestea nu a apărut drept politică. Căci aceea care d este într-adevăr regală nu trebuie să acționeze ea însăși[100], ci să comande celor care au capacitatea de a acționa, căci doar ea cunoaște oportunitatea sau neoportunitatea începerii sau impulsionării acțiunilor celor mai importante din cetăți, pe cînd celelalte științe trebuie să îndeplinească cele ordonate.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe drept!

STRĂINUL Așadar de aceea științele, pe care tocmai le-am înșirat, necomandînd nici unele altora, nici lor însile, ci, avînd fiecare de îndeplinit o anume activitate practică, și-au luat nume conform cu particularitatea activității proprii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin așa par! e

STRĂINUL Pe cea care comandă tuturor celorlalte, care poartă grija legilor și a tuturor treburilor ce țin de *polis*[101], care le „țese“ la un loc pe toate cu cea mai mare corectitudine, cuprinzînd puterea ei într-o denumire de mare generalitate, am putea-o numi. cu foarte mare îndreptățire, se pare, *artă politică*

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL N-am vrea, oare, să ne întoarcem acum asupra exemplului cu arta țesutului, odată ce ne-au devenit clare și toate genurile de arte ce țin de cetate?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar foarte mult!

306 a STRĂINUL Trebuie să ne referim, de fapt, la „împletitura“ regală, după cum se pare, precizînd de ce fel este și în ce fel „împletind“ ne oferă ea o „astfel de țesătură“.

SOCRATE CEL TÎNĂR Evident!

STRĂINUL Fără îndoială că este un lucru dificil de demonstrat, dar necesar, după cum îmi pare.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și totuși trebuie neapărat demonstrat.

STRĂINUL Desigur, faptul că o parte a virtuții este ceva opus, într-un anume fel, față de o altă parte[102] a virtuții este o temă potrivită celor ce se întrec în cuvinte contradictorii și foarte expusă părerilor celor mulți[103].

SOCRATE CEL TÎNĂR N-am înțeles.

STRĂINUL Atunci să reiau în felul următor: tu
b consideri, cred, că curajul reprezintă, pentru noi, o parte a virtuții.

SOCRATE CEL TÎNĂR Neapărat!

STRĂINUL Și, desigur, cumpătarea este ceva diferit de curaj, fiind și ea, totuși, o parte a virtuții.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da!

STRĂINUL Acum trebuie să avem curajul să afirmăm un lucru surprinzător în legătură cu aceasta.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce anume?

STRĂINUL Că amîndouă sîn , într-un anume fel, foarte potrivnice una față de alta și că ele au poziții contrare în multe dintre ființe.

SOCRATE CEL TÎNĂR Ce vrei să spui?

STRĂINUL O opinie deloc obișnuită, căci se spune

mai degrabă că toate părţile virtuţii sînt cumva şi prietene unele cu altele. c

SOCRATE CEL TÎNĂR Da.

STRĂINUL Să examinăm acum, acordîndu-i cea mai mare atenţie, dacă acest lucru, adică prietenia dintre ele, este ceva absolut sau, mai degrabă, este ceva ce implică o diferenţă a unora faţă de celelalte de acelaşi gen?

SOCRATE CEL TÎNĂR Da. Spune doar cum trebuie să examinăm!

STRĂINUL În orice domeniu trebuie să cercetăm toate cele pe care le numim frumoase şi apoi să le aşezăm în două specii contrare una alteia.

SOCRATE CEL TÎNĂR Explică-mi mai clar!

STRĂINUL De exemplu vioiciunea şi iuţeala fie ale corpului, fie ale spiritului, fie în mişcarea vocii, d
existînd atît în acestea, în mod real, cît şi în imaginile realizate prin arta imitatoare a muzicii şi, de asemenea, a picturii; oare, n-ai fost tu uneori lăudătorul lor sau nu le-ai auzit lăudate de un altul de lîngă tine?[104]

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Şi, desigur, îţi şi aminteşti cum se face această laudă cu privire la oricare dintre ele.

SOCRATE CEL TÎNĂR Deloc!

STRĂINUL Dar, oare, aş putea deveni capabil de acest lucru, adică de a-ţi demonstra prin cuvinte aşa precum gîndesc?

SOCRATE CEL TÎNĂR De ce nu! e

STRĂINUL Tu pari a-ţi reprezenta prea uşor un astfel de lucru; să examinăm, deci, aceasta în genuri contrare. Căci, de fapt, în multe acţiuni şi foarte des şi iuţeala şi tăria şi vioiciunea, atît ale minţii, cît şi ale trupului şi chiar ale vocii, atunci cînd sîntem încîntaţi de ele, sînt numite de noi cu o singură denumire: „bărbăţie".

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Spunem despre ceva, mai întîi că este „vioi" şi „curajos", apoi „iute" şi „energic" sau „tare"... şi tot aşa! Şi aducîndu-le tocmai numele comun de „bărbăţie", despre care vorbesc acum, le lăudăm.

SOCRATE CEL TÎNĂR Da!

STRĂINUL Ei, şi-atunci? Oare, nu am lăudat noi 307a

adesea la multe acțiuni, modul liniștit în care ele se produc?

SOCRATE CEL TÎNĂR Chiar foarte mult!

STRĂINUL Deci, cînd afirmăm aceasta, nu spunem lucruri contrare celor de mai înainte?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Ori de cîte ori spunem „liniștite“ și „înțelepte“ admirînd înfăptuiri din domeniul gîndirii, sau „încete“ și „delicate“ pentru cele din domeniul faptelor, sau „line“ și „grave“ pentru cele din domeniul vocii, noi aducem tuturor acestora — și oricărei mișcări ritmice și oricărei opere artistice care se folo-
b sesc de încetineală, atunci cînd aceasta se potrivește — nu denumirea de „bărbăție“, ci pe cea de „moderație“[105].

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat!

STRĂINUL Și, desigur, ori de cîte ori avem aceste două însușiri în situații nepotrivite, schimbîndu-le pe fiecare din ele, le blamăm, atribuindu-le nume contrare, de astă dată.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Numindu-le, pe de o parte, pe acelea, care sînt, „mai vioaie“, „mai iuți“ și „mai dure“ decît
e se cuvine, drept „exagerate“ și „smintite“, iar, pe de altă parte, pe cele mai „grave“, „mai încete“ și „mai moi“ numindu-le „temătoare“ și „lașe“, nu? Și, aproape întotdeauna, aceste însușiri, ca și cele opuse precum „natura cumpătată“ și „bărbăția“, asemenea unor caractere care-și împart prin voința destinului poziții contrare, nu vor fi găsite niciodată amestecate unele cu altele în astfel de acțiuni; dar și în suflete le vom vedea rămînînd diferite unele de altele, dacă le-am urmări îndeaproape.

SOCRATE CEL TÎNĂR De fapt, unde zici să le urmărim?

STRĂINUL În toate aspectele pe care le-am amin-
d tit și, probabil, în multe altele. Căci, cred eu, pe de o parte lăudîndu-le pe unele, ca pe niște trăsături proprii, datorită afinității cu una sau alta dintre ele, pe de alta blamîndu-le pe cele contrare ca fiindu-le străine, oamenii ajung la multă ură reciprocă și în multe privințe.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte posibil!

STRĂINUL Ei bine, această deosebire a caractere-

lor este doar un joc[106]; însă în problemele cele mai importante pentru cetăți, ea ajunge să fie o boală, cea mai înspăimîntătoare dintre toate.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel de „probleme foarte importante"?

STRĂINUL După cît se pare, în problema întregii organizări a vieții. Căci există unii oameni, cu deosebire moderați din fire, obișnuiți să ducă o viață liniștită, făcîndu-și ei înșiși treburile lor; și așa cum se îngăduie la toate, cînd sînt în cetatea lor, tot astfel sînt gata să acționeze în mod pașnic și cînd se află în afară, în alte cetăți; și pentru această înclinație spre comportament pașnic, înclinație mai mare decît ar trebui, ori de cîte ori ar putea să-și impună voința, ei stau retrași, abținîndu-se de la război și reținîndu-i, de asemenea, și pe tineri, căci ei sînt dintre cei ce se supun întotdeauna, adică dintre cei care, nu în mulți ani, ei înșiși și copiii lor și întreaga cetate ajung, fără să-și dea nici ei seama, din starea de oameni liberi în cea 308 a
de sclavi.

SOCRATE CEL TÎNĂR Grea și înfricoșătoare soartă mi-ai înfățișat!

STRĂINUL Dar ce-am spune despre cei înclinați spre „bărbăție"? Oare, nu cumva împingînd întotdeauna propriile lor cetăți spre vreun război, dintr-o dorință, mai puternică decît ar trebui, pentru o astfel de viață războinică, și expunîndu-le urii altora, mulți și puternici, fie că le distrug cu totul, fie că-i fac pe concetățenii lor sclavi sau supuși străinilor?

SOCRATE CEL TÎNĂR Există și astfel de cazuri. b

STRĂINUL Cum să nu spunem că amîndouă aceste feluri de a fi mențin întotdeauna, în cei ce le posedă, o continuă și imensă ură și vrajbă reciprocă?

SOCRATE CEL TÎNĂR În nici un fel n-am putea s-o negăm!

STRĂINUL Așadar, nu am găsit ceea ce am căutat de la început[107], anume că unele părți ale virtuții, și nu lipsite de importanță, sînt contrare unele altora prin natura lor și că, de fapt, și cei care le posedă sînt în aceeași situație?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este foarte probabil!

STRĂINUL Să ne ocupăm deci de următorul lucru!

SOCRATE CEL TÎNĂR De care?

STRĂINUL Adică să aflăm dacă, printre științele c

care își realizează produsele lor — oricît de neînsemnate! — prin combinare, există vreuna care, de bună voie, le face atît din părți rele, cît și din părți bune, sau dacă, mai degrabă, orice știință, oriunde, înlătură după posibilități părțile rele, dar le păstrează pe cele adecvate și pe cele bune și, făcînd din acestea, asemănătoare sau neasemănătoare, un singur produs, îi făurește o însușire unică și o formă unică[108].

SOCRATE CEL TÎNĂR Sigur că astfel!

d STRĂINUL Așadar nici arta politică, cea care, după noi, este cu adevărat politică prin natura sa, nu ar alcătui de bună voie o cetate și din oameni buni și din oameni răi, ci este foarte evident că i-ar supune mai întîi probei jocului[109]; după această probă i-ar da celor care sînt capabili să-i educe și sînt dispuși să se angajeze la o astfel de sarcină, supraveghind și conducînd ea însăși aceasta, așa cum arta țesătorului supraveghează atent și comandă dărăcitorului și celor ce pregătesc toate cîte sînt necesare pentru urzeala ei, indi-
e cînd fiecăruia ce anume operații să îndeplinească, operații pe care le consideră necesare pentru ceea ce urmează să fie țesătura sa.

SOCRATE CEL TÎNĂR Întocmai!

STRĂINUL De fapt, același lucru îmi pare că face și arta regală pentru toți cei destinați să fie, conform legii, educatori și crescători; avînd ea însăși capacitatea de a comanda, nu va permite nici un exercițiu prin care vreunul, acționînd pentru obținerea amestecului de calități propriu acestei arte, nu ar realiza un caracter adecvat, ci, dimpotrivă, le-ar porunci să predea numai astfel de lucruri adecvate scopului; iar pe acele firi, care nu sînt în stare să-și pună la un loc curajul cu prudența și cu toate celelalte trăsături ce tind spre virtute, dar care sînt împinse de către o forță malefică a naturii lor spre disprețuirea zeilor,
309 a spre depășirea măsurii și spre nedreptate, ea, arta regală, le îndepărtează pedepsindu-le cu moartea, cu exilul și cu cele mai mari dezonorări.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cel puțin așa se spune că se întîmplă!

STRĂINUL Iar pe cei care se învîrt în neștiință și, de asemenea, în mare josnicie ea îi leagă la jugul sclaviei.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe bună dreptate!

STRĂINUL Cît despre ceilalţi, ale căror firi au norocul să fie apte de educare în vederea a ceea ce este b nobil şi pentru obţinerea, cu ajutorul artei politice, a amestecului reciproc de calităţi, acelora dintre ei, care tind mai degrabă spre „bărbăţie", ea, arta politică, le apreciază duritatea caracterului, asemănătoare cu natura firului de urzeală; celorlalţi, înclinaţi spre moderaţie, ea le apreciază, ca să ne folosim de aceeaşi imagine din arta ţesutului, materia suplă şi moale a caracterului avînd aspectul firului de bătătură; pe aceste firi, care tind spre direcţii contrare unele altora, încearcă arta regală să le adune şi să le „împletească" în felul următor.

SOCRATE CEL TÎNĂR În care anume?

STRĂINUL Mai întîi, adunînd armonios, la un loc c după înrudire, partea eternă a sufletelor acestora printr-o legătură divină; apoi, după cea divină, unind prin legături umane partea de natură animală din ele.

SOCRATE CEL TÎNĂR Dar în ce sens spui asta?

STRĂINUL Opinia, considerată cu certitudine adevărată, în legătură cu cele frumoase, cele drepte, cu cele bune şi cu cele contrare acestora, ori de cîte ori se înstăpîneşte în suflete, eu o numesc ceva divin realizat într-un neam de natură semidivină[110].

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur, aşa este potrivit să spui!

STRĂINUL Aşadar, nu ştim noi, oare, că doar omu- d lui politic şi bunului legislator le este proprie capacitatea de a le forma acelora, care au primit realmente educaţia despre care am vorbit adineaori, tocmai acest lucru[111], şi aceasta cu ajutorul muzei artei regale?

SOCRATE CEL TÎNĂR Este cel puţin verosimil!

STRĂINUL Numai de n-am da vreodată, tinere Socrate, vreunul din numele, pe care le cercetăm acum[112], vreunuia care n-ar fi capabil de un astfel de lucru![113]

SOCRATE CEL TÎNĂR Pe bună dreptate te temi!

STRĂINUL Şi atunci? Sufletul curajos, care este cuprins de un astfel de adevăr, nu se îmblînzeşte el, e oare, şi nu ar dori el să se împărtăşească de la cele drepte? Şi, oare, atunci, cînd nu deţine adevărul, nu decade el şi mai mult, pînă la o natură aproape sălbatică?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum să nu!

STRĂINUL Dar acum ce zici despre ceea ce ţine

de natura moderată? Oare, nu devine aceasta, pe de o parte realmente prudentă și înțeleaptă, atunci cînd deține opinia adevărată, cel puțin în cadrul unei cetăți, și, pe de altă parte, dacă nu se împărtășește de la acele opinii adevărate, despre care vorbim, nu primește ea, și pe bună dreptate, faima rușinoasă de „prostie"?

SOCRATE CEL TÎNĂR Ba chiar așa!

STRĂINUL Deci, nu spunem, oare, că această „împletitură" și această „legătură" a celor răi cu ei înșiși și a celor buni cu cei răi nu devin niciodată solide și că nici o știință nu și-ar dori să se folosească vreodată, în mod serios, de o astfel de legătură pentru astfel de oameni?

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum s-o facă!

310 a STRĂINUL Numai caracterele care au o natură nobilă de la început și care sînt educate conform acesteia se bucură de faptul de a fi formate prin legi; și pentru aceste caractere deține arta regală acel remediu; așa cum am spus, aceasta este legătura cea mai divină a părților virtuții neasemănătoare prin natura lor și purtînd în direcții contrarii.

SOCRATE CEL TÎNĂR Foarte adevărat!

STRĂINUL Cît despre celelalte legături, cele umane, nu este deloc greu ca, de vreme ce această legătură divină există, să fie concepute și ele și, o dată concepute, să fie realizate.

b SOCRATE CEL TÎNĂR Dar în ce fel? Și care legături?

STRĂINUL Cele create prin căsătoriile și prin schimbul reciproc de tineri din cetăți diferite și cele realizate prin darea și luarea în căsătorie a tinerelor din propria cetate. Dar mulți realizează astfel de legături de căsătorie în mod neprielnic pentru a da naștere copiilor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum așa?

STRĂINUL Cînd ceea ce se urmărește în astfel de legături ține de bogăție și putere, oare, și-ar mai da cineva osteneala să le critice, ca și cum ar fi demne măcar de critică?

SOCRATE CEL TÎNĂR Deloc!

STRĂINUL Pe de altă parte, ar fi mult mai drept
c să vorbim despre cei ce se îngrijesc de neamul lor, în cazul că nu fac aceasta în chip potrivit.

SOCRATE CEL TÎNĂR Pare, într-adevăr, mai îndreptățit!

STRĂINUL De fapt, ei nu acționează deloc din singura rațiune dreaptă, urmărind în aceasta comoditatea imediată; și atît prin faptul că iubesc pe cei asemănători lor înșiși, cît și prin faptul că nu-i îndrăgesc pe cei neasemănători, ei își rezervă o foarte mare parte de resentiment în aprecierile lor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum?

STRĂINUL Cei moderați, pe de o parte, caută, cred,
propriul lor caracter și se căsătoresc, pe cît posibil,
cu femei cu acest caracter și își dau, la rîndul lor, d
fiicele după bărbații de același caracter; cum și celălalt gen, înclinat spre bărbăție, procedează la fel, urmărind caracterul asemănător, amîndouă aceste genuri ar trebui să facă exact ceea ce este contrar firii lor.

SOCRATE CEL TÎNĂR Cum și de ce?

STRĂINUL Pentru că, în mod firesc, caracterul curajos, neamestecat timp de mai multe generații cu cel moderat, ajunge în culmea forței sale la început, pentru ca la sfîrșit să degenereze în nebunie.

SOCRATE CEL TÎNĂR Este posibil!

STRĂINUL La rîndul lui, un suflet prea plin de
teamă și neamestecat cu curajul, rămînînd astfel pe e
timp de mai multe generații, devine mai încet la minte decît este cuvenit și sfîrșește prin a fi complet infirm.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și acest lucru este posibil!

STRĂINUL Aceste legături spuneam eu că nu sînt greu de realizat, cu condiția să existe o singură părere la ambele feluri de caractere în legătură cu ceea ce este frumos și bun. Căci aceasta este singura și întreaga operă a „țesutului" regal, și anume *să nu permită niciodată să se despartă caracterele moderate de cele curajoase, ci, „urzindu-le" împreună prin comunitatea de opinii, prin onoruri și faimă, ca și prin schimbul de garanții, realizînd astfel o „țesătură suplă" și, cum
spuneam, „bine bătută", să le distribuie întotdeauna în* 311
comun funcțiile de conducere în cetăți.

SOCRATE CEL TÎNĂR În ce fel?

STRĂINUL Acolo unde ar fi nevoie de un singur conducător, să fie ales unul care are amîndouă caracterele; acolo unde ar fi nevoie de mai mulți conducă-

tori, să se aleagă proporțional din fiecare caracter. Căci caracterele comandanților moderați sînt foarte precaute, drepte și salvatoare, dar sînt lipsite de avînt și de o anume îndrăzneală promptă și practică.

SOCRATE CEL TÎNĂR Și, într-adevăr, chiar așa este!

b STRĂINUL Caracterele curajoase, la rîndul lor, deși mai lipsite de spiritul de dreptate și de prudență, sînt, dimpotrivă, mai îndrăznețe în acțiune. Și este imposibil ca toate lucrurile să meargă bine în cetăți, atît la nivel particular, cît și la nivel de stat, dacă aceste caractere nu sînt asociate.

SOCRATE CEL TÎNĂR Desigur!

STRĂINUL Să zicem că acesta este scopul „țesăturii" realizate printr-o bună „întrețesere" de către practica politică: un „caracter" complex format din oameni curajoși și oameni chibzuiți; și aceasta se în-
c tîmplă ori de cîte ori arta regală, adunînd la un loc viețile acestora prin armonie și prietenie, desăvîrșește astfel cea mai măreață și mai bună „țesătură"; și, învelind cu ea pe toți cei din cetăți, sclavi și oameni liberi, îi cuprinde în această „împletitură" și, fără să lipsească cetatea vreodată de ceva, îi asigură toată fericirea care i se cuvine, o conduce și o îndrumă.

SOCRATE[114] Foarte frumos, Străinule, ne-ai mai împlinit un chip, de astă dată al omului politic și regal!

NOTE*

[1] Este vorba despre personajul „Străinul din Elea", nenumit, pe care în traducere îl vom scrie întotdeauna cu majusculă ca și cum ar fi un nume propriu. De asemenea, preferăm pentru vocativ forma: „Străinule", și nu „Străine".

[2] Theodoros din Cyrene era un foarte bun matematician (a se vedea și prezentarea mai detaliată din *Lămuririle preliminare* la dialogurile *Theaitetos* și *Sofistul.*

[3] Greșeala lui Theodoros consta în faptul că a pus în raport de egalitate (καί -kái) doi termeni neomogeni, deci incomparabili, căci „nu există proporție (ἀναλογία *-analogia)* decît acolo unde există raport (λόγος *-lógos)*, iar aceasta presupune termeni omogeni" *(Diès,* p. 1, nota 1).

[4] „Pe Ammon, zeul nostru" — al „nostru", al libienilor, căci Theodoros era din Cyrene, localitate din Lybia, după cum reiese și din dialogul *Theaitetos.*

[5] Theaitetos fusese, cu o zi înainte, partenerul de dialog al lui Socrate în dialogul care-i poartă numele ca titlu.

[6] În dialogul *Sofistul,* ca partener al Străinului din Elea.

[7] Socrate își exprimă astfel intenția de a deveni protagonistul următorului dialog avînd tema „filosoful", ultimul subiect din cele proiectate.

[8] Vom asocia întotdeauna numelui tînărului interlocutor al Străinului din acest dialog epitetul „tînărul", nu atît pentru a evita confuzia cu binecunoscutul Socrate, cît pentru a marca diferența de demnitate, mai întîi, și de vîrstă, mai apoi.

[9] Cf. *Sofistul,* îndeosebi 291 a și urm. și 221 b și urm.

[10] Metoda de divizare dialectică este aplicată la domeniul științelor, obținîndu-se progresiv o clasificare a acestora. Cf. Diès, *Notice,* p. XVI, unde întîlnim o schemă completă a acestei clasificări.

[11] Prima mare diviziune pe specii (εἴδη — *éidē)* a științelor: practice și teoretice. În continuare diviziunea se aplică doar membrului din dreapta al dihotomiei.

[12] Medic public (τις τῶν δημοσιευόντων ἰατρῶν — *tis tōn demosieuóntōn iatrón)* — funcție întîlnită la atenieni. (A se ve-

---

* Trimiterile la *Bibliografie* și citatele din aceasta se vor consemna numai cu numele autorului, pagina și, eventual, nota, subînțelegîndu-se opera citată la *Bibliografia* anexată. În cazul autorilor citați cu mai multe lucrări, vom consemna și anul apariției lucrării, acesta fiind semnul indicator al operei citate.

dea şi *Gorgias*, 455 b şi 514 d). Referinţe la această categorie de medici se întîlnesc la Aristofan (*Acharnienii. Ploutos*), Herodot (*Historiai*) şi în mai multe inscripţii. Se pare că medicii publici erau aleşi dintre mai mulţi aspiranţi la această funcţie şi că aveau ca atribuţii tratamentul răniţilor de război şi măsurile sanitare şi tratamentul celor afectaţi în timpul epidemiilor. Din Herodot (*Hist.*, III, 131 şi urm.) aflăm că aceştia erau, uneori, foarte bine plătiţi (la *loc. cit.* fiind vorba de Democldes din Corton, care ajunsese să fie plătit cu 2 talanţi aur pe an).

[13] Concepţie criticată de Aristotel, *Polit.*, I, 1 (cf. Diès, p. 4, n. 1).

[14] Ştiinţă (= artă) politică — ştiinţă (= artă) regală şi om politic — om regal sînt sinonime aproape perfecte la Platon, căci βασιλεύς — *basiléus* şi βασιλεία — *basiléia* (şi derivatele lor βασιλικός — *basilikós* şi βασιλική — *basiliké*) păstrează sensul originar de „conducător", „comandant", respectiv „artă a conducerii", „artă a suveranităţii" etc.

[15] κριτική — *kritiké*, provenind de la κρίνειν — *krinein*, „a distinge", „a discerne", „a aprecia"; deci am mai putea numi această specie şi „apreciativă", „disociativă".

[16] ἑρμηνευτική — *hermeneutiké*-(arta) hermeneutică, adică a interpreţilor, a tălmăcitorilor voinţei divine.

[17] τομὴ ὑπείκουσα — *tomé hypéikousa*—„diviziune adecvată", înţeleasă ca diviziune „care se pretează intenţiilor noastre" (Robin, p. 345) sau „linie de împărţire foarte acomodantă", precum dualitatea originară (διαφυή — *diaphyē*, 259 d) ..." (Diès, p. 7, nota 1).

[18] γένεσις — *génesis*, în sensul de „producere", „realizare" (cf. Robin, p. 345: faptul de „a face ca un lucru să ajungă la existenţă").

[19] „O grupă de animale cu creştere individuală" — sintagmă care redă un singur cuvînt din greacă: μονοτροφία — *monotrophia* („unul din numeroasele *hápax*-uri din *Omul politic*, — Diès, p. 8, n. 1).

[20] „Animale cu creştere în turmă" — în greacă ἀγελαιοτροφία — *agelaiotrophia;* („animale) cu creştere colectivă — în greacă κοινοτροφία — *koinotrophia*.

[21] Apar aici principalele cerinţe ale metodei: — divizarea să se facă numai pe specii; — să se evite „săritea" unor etape în demersul metodologic; — „jumătăţile" să fie de importanţă egală, adică să fie „segmente logic echivalente şi care, între ele, epuizează genul, fiind contradictorii" (Diès, p. XIX).

[22] Cu alte cuvinte: „genul uman"; cf. *supra* (262 c τἀνθρώπινον — *tanthrópinon*).

[23] Calea aleasă îl conduce la divizarea genului de animale mergătoare în bipede şi patrupede (cf. *infra*, 266 e), diviziunea precedată de această subtilă glumă, căci „simbolurile geometrice nu sînt altceva decît modalităţi hazlii de desemnare a bipedelor (oamenii) şi patrupedelor. Capacitatea de mers a oamenilor se bazează pe puterea a două picioare, cea a patrupedelor pe puterea a patru picioare. Putere se spune în greceşte δύναμις. Dar cuvîntul are, în greacă, şi o semnificaţie

geometrică: el înseamnă ridicarea la pătrat. Iar pătratul de două picioare, adică pătratul cu o suprafață de două picioare (= unitate de măsură — n. trad.) pătrate se obține prin ridicarea la pătrat a diagonalei unui pătrat de un picior (...) Așadar, ea este simbolul bipedității. La rîndul ei diagonala unui pătrat de două picioare este baza unui pătrat de patru picioare, așadar ea este simbolul patrupedității (..)". (Apelt, p. 125, nota 28).

[24] Pasaj obscur, interpretat foarte diferit de comentatori. Astfel, Diès, 1935, *Notice*, p. XXIII, iar mai înainte Ast (*apud* Cousin, MDCCCXXXVII) consideră că viețuitoarea care concurează cu omul este gîsca (!). Se pare însă că e vorba de o aluzie la patrupedul, „porc". Identificarea lui se datotrează „ingeniozității lui Badham", care, eliminînd pe rînd — conform indicațiilor metodei — boul; calul, măgarul, a ajuns la concluzia că doar porcul, dintre animalele domestice, a mai rămas, el corespunzînd, dealtfel, și „diviziunii" la care s-a ajuns (cf. Apelt, p. 124, nota 28). Interpretări similare la: Cousin, MDCCCXXXVII, p. 358; Robin, II, 1955 (p. 1455, nota 31).

[25] Un ingenios joc etimologic (ὕστατα — *hýstata* — „cele din urmă", „ultimele" conține silaba ὑσ — *hys* —, care coincide cu cuvîntul „porc" (în greacă ὗς, ὑός — *hys*, *hyós*) care justifică explicația din nota precedentă, găsim la Skemp *(loc. cit. supra)*. Continuîndu-l putem explica — credem — și epitetul „nobil", atribuit neamului porcin, căci superlativul *hýstata* (înțeles, parcă în glumă, a fi un superlativ al substantivului — sic! —„porc") îi conferă o anume noblețe! (Și nu cum crede Robin *loc. cit. supra*, care dă o explicație nepertinentă pentru noblețea „porcului", care ar consta din „abundența de resurse pe care o putem obține de la el"). „Indolența" porcină nu mai trebuie, credem, justificată!

[26] „Odysseus și Eumaios se întîlnesc din nou într-un mod glumeț" (Apelt, *loc. cit. supra*), căci dacă porcul este pus să se întreacă cu omul, competitorul omului regal (adică al conducătorului turmei de oameni) devine porcarul (adică conducătorul turmei de porci).

[27] Și în această replică se întîlnesc expresii figurate, amintind de imaginea „conducătorului de car" (ἡνίοχος — *heníochos*): „frîiele cetății" ((τὰς τῆς πόλεως ἡνίας — *tas tes póleos henías*), așa cum, în mai multe locuri din *Sofist* (253 b, 254 a) sau în *Omul politic* (258 c, 285 a, 290 d) se întîlnesc imagini din domeniul vînătorii.

[28] Pasajul cuprinde o recapitulare succintă a întregului demers dialectic de divizare dihotomică, cuprinzînd numai termenul din dreapta al fiecărei dihotomii, conform regulii metodei deja stabilite în *Sofistul*, 264 e.

[29] Sînt anunțate acum următoarele două mari părți ale dialogului: mitul păstorului divin și paradigma țesăturii.

[30] O scholie la *Orestes* al lui Euripide redă legenda la care se face referire aici: Hermes, vrînd să se răzbune pe Pelopizi pentru moartea fiului său Myrtilos, făcu să apară în turma lui Atreus un miel cu lîna de aur pe care acesta l-a prezentat ca dovadă a aprobării divine în pretenția sa pentru moștenirea domniei. Thyestes, fratele său, obține mielul prin intermediul

soției lui Atreus, afirmîndu-și el acum pretențiile la domnie. Atunci Zeus săvîrși minunea de a schimba mersul astrelor ca semn favorabil lui Atreus (cf. Apelt, p. 126; Diès, p. 21, nota 1).

[31] „Toate acestea", adică cele trei legende care se împletesc în mitul din *Omul politic:* una „cosmică", referitoare la alternanța celor două cicluri ale Universului, alta „antropologică" sau a generației oamenilor „născuți din pămînt" și a treia, „socială", cea a vîrstei de aur din timpul domniei lui Cronos (cf. Diès, pp. XXX—XLI).

[32] Fascinantă ipoteză despre originea comună a miturilor, identificată cu o „încercare" (πάθος — *páthos),* cauză sau principiu pentru toate; ea asigură unitate și organicitate întregului fond mitologic și legendar grec.

[33] Imagine care a suscitat interesul comentatorilor, conducîndu-i pînă la a construi un model mecanic de funcționare a Universului, „un aparat reprezentînd mișcările cerului, bine echilibrat și mișcîndu-se pe un pivot" (P.-M. Schuhl, *Sur le mythe du Politique,* Rev. de Métaphys. et de Morale", XXXIX, 1932, *apud* Diès, p. XXXI).

[34] Această „inversare" — τροπή *-tropé* — a mersului astrelor reprezintă, pentru soare, *solstițiul,* adică punctul de „întoarcere" (τρέπω — *trépo,* τέτροφα — *tétropha)* în sens contrar a direcției aparente de mers a soarelui la cele două *tropice* (în greacă *tropé* — „răsturnare", „întoarcere", „inversare", „solstițiu" și „tropic"). Platon imaginează pentru toate astrele o astfel de *tropé.* „Aplicarea cuvîntului *tropé* la o inversare cosmică înseamnă aici o deliberată extensie a sensului ei astronomic" (Skemp, p. 37, nota 2. Cf., de asemenea: Diès, p. 23, nota 1 și Robin, II, 1955, p. 1457, nota 49).

[35] Evoluția inversă a viețuitoarelor specifică perioadei de rotație a Universului, contrară celei care continuă și în prezent, considerată a fi „partea cea mai curioasă a mitului" (cf. P. Frutiger, p. 242), s-a produs brusc, odată cu inversarea sensului de rotire a Universului. Tabloul este foarte sugestiv. El prezintă concomitent toate vîrstele, obligate să-și schimbe dintr-o dată evoluția firească în una inversă și să parcurgă în sens contrar toate stadiile vîrstelor deja parcurse anterior. În mod straniu și cei care muriseră recent se reîntorceau la viață, parcurgînd în sens invers toate stadiile: bătrînețe, maturitate, tinerețe, copilărie, spre a ajunge din nou în neant.

[36] Așadar apariția generației celor „născuți din pămînt" (γηγενεῖς, *gegenéis)* — sau „fii ai pămîntului" (Diès, Robin) apărea ca o necesitate a explicării modului cum se putea continua viața pe timp de „miriade de ani" într-o astfel de rotire a Universului, de vreme ce „nașterea viețuitoarelor unele din altele, nu exista în natura de atunci" (271 a), căci în această evoluție inversă, din punctul nostru de vedere, nu este de imaginat dezvoltarea embrionului și a noului-născut.

[37] „Transmițători", în greacă κήρυκες — *kérykes,* care înseamnă, în primul rînd, „crainici".

[38] Pentru lămurirea aparentei inconsecvențe, a se vedea *supra,* n. 35 și *infra,* n. 47.

[39] Probabil cei destinați reîncarnării în alte ființe. Skemp

vede aici o clară referire la orfism (cf. p. 149, nota 2). Cf. de asemenea: *Phaidon*, 82 b-c și *Phaidros*, 248 c-249 a.

[40] ὡς νῦν — *hos nyn* —, „ca acum", înțeles cu greu în contextul lui *tóte próton* — „atunci, la început", căci Divinitatea — părăsise cîrma Universului; l-am transferat în partea a doua a perioadei, unde pare mai potrivit. Dealtfel pasajul este foarte controversat (cf. traducerile Diès, Apelt, Robin).

[41] „Păstor divin" — cuvinte inexistente în textul grec, sugerate însă atît de sintagma precedentă θεῖοι δαίμονε — *théioi dàimones* — „genii divine", cît și de verbul νέμω — *némo* — „a împărți", dar și „a păstori".

[42] O descriere obișnuită — un *tópos* — a „vîrstei de aur", suprapusă aici perioadei de viețuire a generației „născute din pămînt".

[43] Una din numeroasele glume care se întîlnesc la Platon, chiar în cele mai sobre contexte. „Uneori Platon face cîte o glumă (παιδιά, *paidiá*) care, ducînd mai departe discuția, întrerupe exercițiul dialectic pentru a procura, parcă, o destindere spiritului cititorului" (P. Frutiger, p. 188, nota 2).

[44] Aici vîrsta de aur a omenirii.

[45] Este aici o evidentă trimitere la teoria metempsihozei. Comentatorii trimit unanim la *Phaidon*, 113; *Republica*, X; *Phaidros*, 248 și urm.; *Timaios*, 41 și urm.

[46] Ar putea fi considerat un *deus otiosus*, care, renunțînd la conducerea Universului și lăsîndu-l să se conducă singur, îl face să ajungă la regimul actual.

[47] νεογενῆ σώματα — *neogené sómata* — mai degrabă „corpurile recent-născute" decît „nou-născute"; de fapt este vorba de ultima generație de oameni născuți din pămînt, surprinsă de inversarea sensului de rotire a Universului. Acestora, iviți din pămînt, desigur bătrîni, nu le mai rămînea decît să încărunțească și să moară, întorcîndu-se astfel din nou în pămînt. Acestei ultime generații de „fii ai pămîntului" îi urmează generația — normală, pentru noi — a celor care „iau naștere unii din alții".

[48] Iată justificarea acestui lung excurs mitologic.

[49] Denumirea de „păstor al turmei de oameni", adică: „om politic" sau „regal".

[50] În cazul oamenilor.

[51] A fost comparat cu „păstorul divin" sau chiar cu Divinitatea care conducea Universul.

[52] Disproporția dintre lungimea și complexitatea acestui excurs mitologic și scopul corectării definiției omului politic ca „păstor divin" — resimțită de cititor și recunoscută aici de Platon — este justificată doar de intenția de a schimba procedeul demonstrativ. „În loc să procedeze ca de obicei, opunînd *in abstracto* două concepte ale omului politic — unul fals și altul corect — el a preferat să recurgă la mitul alegoric, care dă conceptelor un substrat sensibil." (P. Frutiger, p. 187).

[53] „Exemplu" — în grecește παράδειγμα — *parádeigma*. S-a văzut în această frază „o serie de jocuri de cuvinte intraductibile", printre care chiar unul legat de cuvîntul *parádeigma*, ceea ce presupune recursul la „ceea ce se arată", „indicația" — în grecește *déigma* (în text: ἐνδεικνῦναι — en*deik*nynai),

adică literele cunoscute, pus alături — παρά — pará — de cele necunoscute (cf. Robin, II, 1955, p. 1459, nota 80).

54 Aici începe o nouă secțiune a dialogului, pe care am putea-o intitula: „Paradigma artei țesutului" (279 b—283 b).

55 „Antidoturi divine sau umane": prin cele divine se înțeleg formulele magice, incantatorii sau de exorcism, iar prin cele umane leacurile, produse ale farmacopeei (cf. Robin, II, 1955, p. 1459, nota 83).

56 Probabil fetrul (cf. Robin, II, 1955, p. 1459, nota 86).

57 Vezi *supra* (279 d): „covoare și învelitori".

58 „Împletire" — în grecește συμπλοκή — *symploké*·

59 „Destrămare" — în grecește διαλυτική — *dialytiké*.

60 ταλασιουργία — *talasiourgia* — „arta prelucrării lînei", o importantă preocupare a femeii în antichitate.

61 συγκριτική — *synkritiké* și διακριτική (τέχνη) — *diakritiké (téchne)* — „arta de a uni" și „arta de a separa" sînt denumirile generale pentru operațiile amintite mai sus (281 a). Apartenența artei țesutului la cele două arte concomitent rezidă în specificul țesutului însuși: pe de o parte suveica, în acțiunea sa separă firele urzelii, realizînd ceea ce era numit mai sus „jumătate din lucrul cu suveica", pe de alta, apare ca necesară încrucișarea firelor de urzeală, care, cuprinzînd între ele firele de bătătură, le *unește* într-un tot care este „țesătura". „Textura", care implică aceste două operații *fizice*, devine o paradigmă elocventă pentru „text", constituit pe operații similare *logice*.

62 Începe aici un nou excurs (283 d—285 c) despre „exces" — ὑπερβολή — *hyperbolé* și „lipsă" — ἔλλειψις — *élleipsis*, care va conduce la „arta măsurării" — metretica (μετρητική — 283 d).

63 Diès traduce prin „necesitățile esențiale ale devenirii" τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν — *ten tes genéseos anankáian ousiān* — explicînd în notă (p. 44) „noi modernii am spune «legea oricărei creații» și este exact ceea ce vrea să spună Platon", trimițînd și la *Philebos*, 26 d, 64 e etc.

64 Observație circumscrisă concepției despre echilibru, asigurat prin proporționalitate și validat de „dreapta măsură", atît de caracteristică artei clasice grecești.

65 Adică la principalele criterii ale constituirii și evaluării artei clasice: τὸ μέτριον — *to métrion* — „dreapta măsură", τὸ πρέπον — *to prépon* — principiul „adecvării", ὁ καιρός — *ho kairós* — „oportunitatea" și τὸ δέον — *to déon* — „*necesarul*".

66 Iată aici formulat exact caracterul și scopul acestui dialog: deprinderea și perfecționarea metodei de cercetare dialectică: ἕνεκα τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι — *héneka tóu peri pánta dialektikotérois gignesthai* — „pentru a deveni mai pricepuți în toate cele ale dialecticii", și doar în subsidiar o problemă politică. (Părere împărtășită și de Diès, Apelt, Annemarie Capelle; ultima, la p.51 , conchide: „Astfel definiția artei țesutului și a omului devine un pur exercițiu al *logos*-ului".

67 τὰ ἀσώματα — *ta asómata* — „realitățile necorporale", adică „Ideile", realitățile doar inteligibile, care pot fi înțelese doar rațional λόγῳ), spre deosebire de „realitățile cor-

porale“ care pot fi suficient înţelese prin perceperea senzorială.

[68] Aici începe a treia — şi ultima — mare secţiune a dialogului, care va avea ca scop găsirea definiţiei adevărate a omului politic, pe baza exemplului oferit de „arta ţesutului“ şi a principiului de raportare la „dreapta măsură“.

[69] S-a văzut aici „principiul economiei, esenţa întregii metode“ (Diès, p. 49, nota 1).

[70] În greacă: ὄχημα — *óchema* — „vehicul“, dar şi „suport“. „Vehiculul“ — a treia specie de obiecte (produse ale unor arte), cauze auxiliare, după prima specie — „instrumentul“ şi a doua — „vasul“, este de asemenea variat ca formă şi provenienţă. Poate fi „de uscat“ (carul) sau „de apă“ (corabia); poate fi „mobil“ (carul, corabia) sau „imobil“ (scaunul, jilţul); poate fi făcut din lemn, fier, şi chiar ceramică, în cazul unor tipuri de scaune.

[71] În greacă: πρόβλημα — *próblema* — aici în sensul etimologic concret: „ceea ce este pus în faţă (spre apărare)“. Este desigur ulterior şi figurat sensul: „ceea ce este pus în faţă (spre rezolvare)“, „problemă“.

[72] În greacă: τὸ πρωτογενὲς ἀνθρώποις κτῆμα — *to protogenés anthrópois ktéma* — „ceea ce a fost obţinut mai întîi de către oameni (prin muncă)“. Lui Skemp (p. 183, nota 1), i se pare că Străinul din Elea foloseşte aici o expresie arhaică, căreia îi dă o turnură modernă pentru a exprima o nouă idee.

[73] „Toate bunurile posedabile“ (Diès).

[74] Concepţie curentă în societatea sclavagistă, după care sclavii erau consideraţi instrumente vorbitoare.

[75] μεγίστους — *megistous* — „cei mai importanţi“ — înţeles calitativ (Diès, Robin, Apelt) sau extensiv (Skemp: „clasa cea mai extinsă a slujitorilor“).

[76] Sînt cuprinse aici toate categoriile de secretari şi funcţionari care completau aparatul administrativ. Pentru detalii, cf. Skemp (p. 187, nota 1), Diès (p. 54, nota 1) şi Robin (p. 1461, nota 128).

[77] τοὺς βεβασανισμένους — *tous bebasanisménous* — expresie figurată evocînd imaginea sclavilor interogaţi prin tortură.

[78] În greacă: καί — *kái* — „şi“ (conjuncţie coordonatoare copulativă); am preferat traducerea ei prin cea adversativă „dar“, pentru că elementele de compunere din cuvintele ce alcătuiesc sintagma *a-* privativ (din ἀσθενέσι — *asthenési* — „slabe“) şi *poly*-cumulativ (din πολυτρόποις — *polytrópois* — „şirete“) induc o anumită opoziţie. (În legătură cu identificarea animalului „slab, dar şiret“, Skemp opinează — *ad locum* — că ar fi vorba de cameleon).

[79] Imagine preluată din domeniul teatrului, sugerînd asumarea rolului principal — al protagonistului — de către un „personaj“ secundar şi incompetent — corul.

[80] τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν — *ten hypó ton oligon dynastéian* — perifrază pentru *oligarchia* (*infra*, 291 e).

[81] Una din clasificările tradiţionale din Antichitate; în altele a mai apărut o a şasea formă, *demagogia*, ca aspect denaturat şi reprobabil al democraţiei. Dealtfel, Platon o are în ve-

dere, fără s-o numească, chiar în acest dialog (cf. 302 d).

[82] βουλησόμεθα – *boulesómetha* — „vom vrea" — formulare atenuată a necesității de a clarifica o neînțelegere a tînărului interlocutor; de fapt, „va trebui".

[83] Expresie ce pare o zicală populară sau, poate, un citat celebru, ușor de recunoscut pe atunci.

[84] σοφὸς καὶ ἀγαθός — *sophós kái agathós* — „înțelept și bun", de fapt: cel care deține știința (conducerii) și care are cele mai înalte calități morale și cele mai bune intenții.

[85] Primul principiu: știința (ἐπιστήμη — *epistéme*) — criteriu suprem în definirea adevăratului conducător politic și a constituției autentice (cf. 292 b-c); al doilea principiu: legalitatea (μετὰ νόμων — *metá nómon*) — criteriu secundar în evaluarea constituțiilor.

[86] A fost identificat aici un vers din Homer, *Iliada* (XI, 514) — cf. Diès, p. 66, nota 1; Apelt, p. 134, nota 100; Robin, II, 1955, p. 1461, nota 148 ș.a.

[87] πλασάμενοι τὶ σχῆμα — *plasámenoi ti schéma* — „imaginîndu-ne o situație fictivă"; *schéma* — „formă", „figură", „postură", „atitudine sau situație convențională", „figură de stil". Recursul la „mijloacele literaturii" — formă dialogată, mituri, figuri de stil — este frecvent la Platon.

[88] κύρβις — *kýrbis* — „piramidă turnantă" cu trei fețe, din lemn sau piatră, pe care se scriau legile, prevăzută cu un pivot pe care se putea roti; στήλη — *stéle* — „stelă", placă sau coloană, din piatră, marmoră sau bronz, pe care se gravau diferite inscripții. În vechime constituiau principalele modalități prin care erau promulgate legile. Prestanța și venerabilitatea acestor procedee accentuează ironia prezentă, dealtfel, în întregul fragment (298 a-299 a).

[89] Posibilă aluzie la acuzarea și condamnarea lui Socrates în cazul că dialogul a fost scris ulterior.

[90] În greacă: δεύτερος πλοῦς — *déuteros plóus* — „a doua navigație", expresie din domeniul marinăritului, desemnînd o a doua soluție, mai anevoioasă, în caz de dificultate. Am tradus expresia *ad sensum*. Pentru informații suplimentare și interpretări originale vezi nota 567 la *Phaidon* (trad.) în Platon, *Opere*, IV, pp. 279—280.

[91] „Cei bogați" — sinonim, aici, cu „cei buni".

[92] Versiune diferită în manuscrise față de ediții, care, aproape toate, au corectat, fiecare în felul ei, locul în cauză. Noi am urmat aici versiunea redată de ediția „Les Belles Lettres". (Cf. pentru detalii, Diès, p. 71, nota 1 și Robin, II, 1955, p. 1462, nota 161).

[93] Platon are în vedere aici monarhul autentic, adică cel ideal.

[94] „Scopul" urmărit: găsirea celei mai suportabile forme de guvernămînt.

[95] Cf. *supra*, 293 d—294 c, unde forma ideală de guvernare era situată mai presus de legi, singurul criteriu constitutiv fiind știința (conducerii).

[96] Adică: în monarhia bazată pe legalitate.

[97] Pentru atitudinea lui Platon față de sofiști și sofistică a se vedea, printre altele, dialogurile *Gorgias, Menon* și *Sofistul.*

[98] ἀδάμας (—αντος) — *adámas* — „fier foarte dur, oțel", fel de metal, de culoare aproape neagră, avînd unele proprietăți asemănătoare cu aurul. Este numele dat, mai tîrziu, diamantului.

[99] διὰ μυθολογίας — *diá mythologías* — „cu ajutorul mitologiei", adică prin recursul la mijloace fictive și simbolice, opuse celor științifice.

[100] Ea fiind o știință *teoretică*, și nu *practică.*

[101] Am păstrat aici denumirea grecească *polis* pentru „cetate", „stat", evidențiind astfel etimologia termenului de „artă *politică*".

[102] În text: εἶδος — *éidos* — „specie", sinonim aici cu precedentul μέρος — *méros* — „parte".

[103] Exegeții (Diès, Robin etc.) au identificat mai multe locuri *(Protagoras,* 329 b—332 a, 349 a—350 c; *Menon,* 70 a—79 e; *Republica,* 427 d—434 d; *Legile,* XII, 963 a—968 a), în care este dezbătută această problemă a unității virtuții, în general, și a opoziției „virtuților", în particular.

[104] Probleme prezente în *Theaitetos, Charmides, Republica.*

[105] κοσμιότης — *kosmiótes* — „sobrietate (Diès), „măsură" și „ordine bună" (Robin), „cumpătare" (Apelt); am optat pentru versiunea „moderație", ca opunîndu-se, într-un fel, termenului „bărbăție".

[106] Afirmația este valabilă pentru cazul cînd acest conflict de caractere se întîlnește în domeniul artei, domeniu al ludicului prin excelență (la care Platon se referea *supra,* 306 d). Aici totul se face „pentru joc" (παιδιᾶς ενεκα — *paidiás héneka,* 288 c).

[107] Cf. *supra,* 306 a.

[108] În greacă: μίαν δύναμιν καὶ ἰδέαν — *mían dýnamin kái idéan;* expresia conține ideea de unitate funcțională *(dýnamis)* și structurală *(idéa).*

[109] Supunerea la „proba jocului" — παιδιᾷ βάσανος — *paidiái básanos* — se aplica, desigur, copiilor; ingeniozitatea în joc reprezenta dovada capacităților copilului, iar jocul însuși devenea o metodă de educare a copiilor pentru a deveni bărbați vrednici (cf. *Republica,* 558 b).

[110] δαιμονίῳ γένει — *daimoníoi génei* — neamul omenesc este considerat „semidivin", de fapt, de rangul unei zeități minore.

[111] Adică: formarea opiniei adevărate.

[112] De fapt, numele de βασιλεύς — *basiléus* — „rege", „suveran" și πολιτικός — *politikós* — „om politic".

[113] Cf. nota 112.

[114] Cf. *Lămuriri preliminare,* cap. „Despre personaje" la dialogul *Omul politic.*

BIBLIOGRAFIE

I. EDIŢII

1. K. Fr. HERMANN, — *Platonis Dialogi*, Lipsiae, Teubner, 1865[1], 1878[2].
2. L. CAMPBELL, — *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867.
3. M. SCHANZ, Platon, *Opera quae feruntur omnia*, Lipsiae, Teubner, 1875.
4. M. CROISET — A. DIÈS, Platon, *Oeuvres complètes*, col. G. Budé, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1925—1935.
5. K. Fr. HERMANN—M. WOHLRAB, *Platonis Dialogi*, vol. I, Lipsiae, Teubner, 1939.

II. TRADUCERI

Am selectat doar cîteva dintre traducerile cele mai renumite şi de autoritate recunoscută, cu precizarea că unele dintre ele prezintă note şi comentarii extrem de interesante şi utile.

1. Fr. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlin, 1804—1808 (5 vol.).
2. Victor COUSIN, *Oeuvres de Platon*, traduites par —, tome 11ème, Paris, Rey et Gravier Libraires, MDCCCXXXVII.
3. Otto APELT, *Platons Dialog Politikos oder der Staatsmann*, Leipzig, 1914.
4. A. DIÈS, — traducere, *Notice* (VII—LXV) şi note la ediţia citată *supra*.
5. L. ROBIN, *Oeuvres complètes de Platon*, traduction nouvelle et notes par — avec la colaboration de M. J. Moreau, Bibliothéque de la Pléiade, Paris [1955].
6. Benjamin JOWETT, *The Dialogues of Plato* translated by — and J. Harward, Encyclopaedia Britannica, inc. Chicago-London-Toronto. [Copyright 1952].
7. J. B. SKEMP, *Plato's Statesman*. A translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays and footnotes by —, Routledge and Kegan Paul, London, 1961 (first published in 1952).

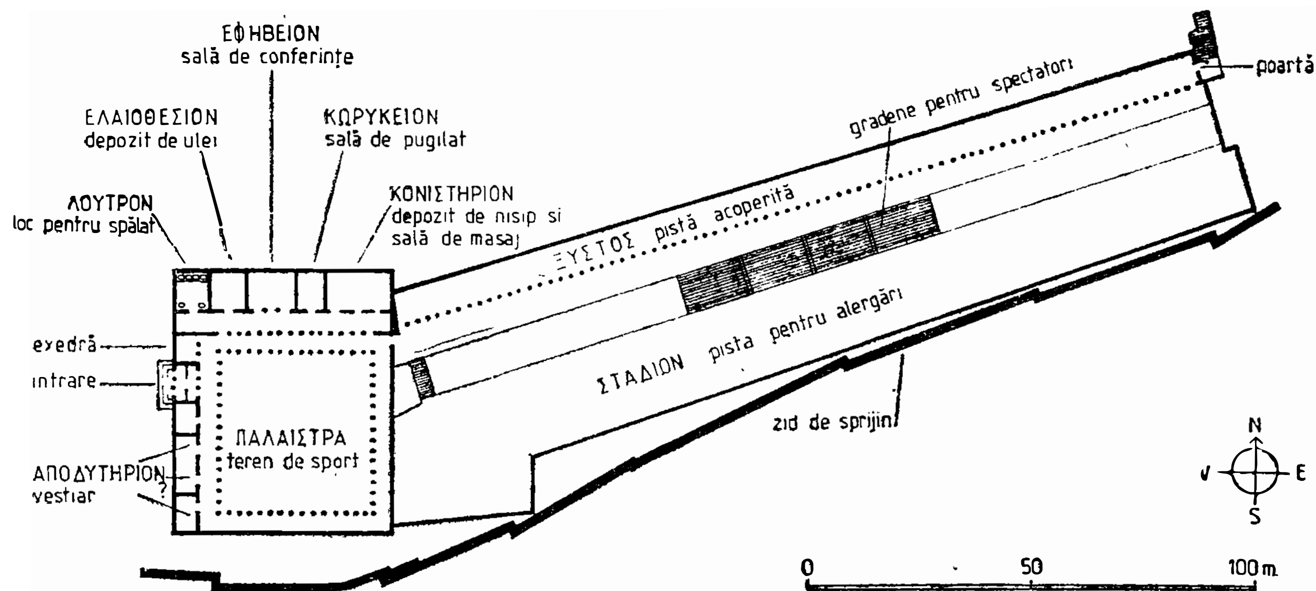
III. LUCRĂRI GENERALE

1. O. APELT, *Platonische Aufsätze*, Berlin und Leipzig, 1912.
2. V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912.
3. A. J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971.
4. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlin, 1964 (ed. a III-a).
5. Victor GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.
6. Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Leipzig, 1903[2].
7. K. HILDEBRANDT, *Platon*, Berlin, 1933.
8. Diogenes LAERTIOS, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (trad. C. I. Balmuş), Ed. Academiei, Bucureşti, 1963.
9. Clodius PIAT, *Platon*, Paris, 1906.

10. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923.
11. L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1938.
12. Pierre-Maxime SCHUHL, *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1958.
13. L. STEFANINI, *Platone*, Padova, 1949².
14. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, I—II, 1920 (reed. Berlin, 1959).
15. Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889.

IV. STUDII SPECIALE

1. Annemarie CAPELLE, *Platos Dialog Politikos*, Hamburg 1939 (Diss.).
2. B. DIEDERICH, *Die Gedanken der Platonischen Dialoge Politikos und Republik*, „Neue Jahrbücher für klassischen Philologie", Band 151, 1985.
3. Ted William DREIER, *Platon und Apollon: Zur Frage nach dem Sinn von Wahrheit in Logos und Mythos*, München, 1980.
4. J. EBERZ, *Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theätet, Sophistes, Politikos*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1909.
5. Perceval FRUTIGER, *Les mythes de Platon, Paris*, 1930.
6. O. GIGON, *Einleitung zu Platon I: Spätdialoge. Theaitetos, Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos*, Zürich/Stuttgart, 1965.
7. Elie HALÉVY, *La théorie platonicienne des sciences*, Paris, 1896.
8. R. HIRZEL, *Zu Platons Politikos*, în „*Hermes*", VIII.
9. Ch. HUIT, *Études sur le Politique attribué à Platon*, Paris, 1887.
10. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.
11. F. LUKAS, *Die Methode der Einteilung bei Platon*, Halle, 1888.
12. G. MICHAUD, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1934.
13. L. G. MYSKA, *Platons Politikos im Verhältnis zur Politeia*, *Prgr*. Allenstein, 1892.
14. M. SCHRÖDER, *Zum Aufbau der Platonischen Politikos*, Jena, 1935 (Berliner Diss.).
15. C. SCHAARSCHMIDT, *Die platonische Schriften*, Bonn, 1866.
16. B. C. STEPHANIDES, *Die Stellung von Platon's Politikos zu seiner Politeia und den Nomoi*, Heidelberg, 1913 (Diss.).
17. TSATSOS, *Filosofia socială a vechilor greci*, Trad. rom. Editura Univers, 1979.
18. Pierre VIDAL-NAQUET, *Vînătorul negru*, trad. rom., Editura Eminescu, 1985.
19. René VIOLETTE, *Avènement du langage de la doctrine des Idées chez Platon*, în REG, tome XC, 2/1977.
20. Walter WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zürich, 1925.



Schema gimnaziului din Priene (după H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation* ***dans l'Antiquité***
la dialogul *Theaitetos*. V. nota 11 (p. 275).

TABLA DE MATERII

Prescurtări 5

Introducere la dialogurile logice... de *Alexandru Surdu* 8

1. Formalismul și logica platonică 11
2. Probleme terminologice 18
   a) Dialectică, antitetică și speculativ la Platon 19
   b) Existență, ființă, realitate, lume . . . 23
3. Logica în sistemul filosofiei platonice . . 25
4. Probleme de logică simbolică 33
5. Probleme de logică tradițională 36
6. Probleme de logică speculativă 42

PARMENIDE

Lămuriri preliminare 50

1. Cuvînt de prevenire 50
2. Succinte lămuriri preliminare . . . 68
   a) Problema autenticității dialogului . 68
   b) Perioada elaborării dialogului . . 69
   c) Despre subtitlul *peri eidon* . . . 69
   d) Personajele 69
   e) Structura dialogului 70
      A) Preludiu 70
      B) Discuția în jurul formelor și participației (127 a 7—136 e 4) 71
      C) Argumentațiile despre Unu și Altele decît Unu (137 c 4—166 c 5) 71
         C_1. Consecințe din ipoteza „Dacă Unu este“ (137 c 4—160 b 4) 71
         C_2. Consecințe din ipoteza „Dacă Unu nu este“ (160 b 6—166 c 5) 72

Notă despre structura dialogului 74

Notă asupra traducerii 81

PARMENIDE 83

Note 139

Bibliografie selectivă . 155

THEAITETOS

Lămuriri preliminare 160

Autenticitate. Datare 160

Despre subtitlu 161

Personaje 163
Eukleídes. Terpsíon 163
Theodoros 164
Theaitetos 164
Socrate. Socrate cel Tînăr . . . 165
Structura dialogului. Elemente principale 166
1. Prologul 166
2. Problema numerelor iraționale . . 167
3. Apărarea lui Protagoras . . . 170
Note 172

THEAITETOS 181

Note . . 273

Bibliografie 296
Apendice ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ
Schiță evolutivă a conceptului în filosofia greacă 299
Note 303

SOFISTUL

Lămuriri preliminare . . . 308
Structura și conținutul dialogului 308
Personajele dialogului . . . 310
Autenticitatea dialogului . . 310

SOFISTUL 313

Note . . 386
Bibliografie 389

OMUL POLITIC

Lămuriri preliminare . . 392
Despre autenticitate . . 392
Despre cronologie 392
Despre titlu și subtitlu . . . 393
Despre personaje 393
Structura dialogului *Omul politic* 394
Notă asupra traducerii . 396

OMUL POLITIC 397

Note 473
Bibliografie . . . 482

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN

Bun de tipar: 06.12.1989
Coli de tipar: 30,50 + 12 pag. planşe

Tiparul executat la
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
Municipiul Cluj-Napoca, B-dul Lenin 146
Republica Socialistă România
Comanda nr. 204



ISBN 973-29-0087-[illegible]

Lei 39,–

Acest volum reprezintă cel de-al șaselea din seria de volume care vor cuprinde, în traducere românească nouă, întreaga operă a lui Platon. Volumul al șaptelea va cuprinde dialogul *Philebos*.



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ